

Metaphysische Implikationen in der Diskursethik von Jürgen Habermas?

Zwischen Bewusstseinsphilosophie und Naturalismus.

Inauguraldissertation
zur Erlangung der Würde eines Doktors
der Philosophie
am Institut für Philosophie
der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main

vorgelegt von
M.A. Daniel C. Henrich
aus Marburg

Marburg 2005

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
Zur Absicht der vorliegenden Arbeit	5
Zur inneren Strukturlogik der Arbeit	8
Zur Verwendung des Begriffs ‚Naturalismus‘	15
I. Der Metaphysikbegriff bei Jürgen Habermas	20
1. Allgemeine Überlegungen zum Begriff ‚Metaphysik‘ bei Jürgen Habermas	20
1.1 Das Identitätsdenken	24
1.2 Der Idealismus	25
1.3 Das bewusstseinsphilosophische Denken	32
1.4 Der starke Theoriebegriff	36
2. Dieter Henrich und Jürgen Habermas: Zur Exklusivität des Wissens von sich selbst	36
2.1 Der Philosophiebegriff	37
2.2 Selbstbewusstsein, Metaphysik und Moderne	41
II. Naturalisierung des Selbstbewusstseins	47
1. Rationalisierung und Individuum bei Jürgen Habermas	47
1.1 Das Individuum im Kontext der kulturellen Rationalisierung	48
1.2 Der Begriff der Individualität und seine Problematik	53
2. Mead als Philosoph des Paradigmenwechsels	57
2.1 Die Erschöpfung des Paradigmas der Bewusstseinsphilosophie	57
2.2 Meads Bedeutung für die Überwindung der bewusstseinsphilosophischen Aporien	65
Performanz statt Zirkularität	65
Naturalismus statt metaphysischer Teleologie	68
Intersubjektivität statt methodischem Individualismus	70
3. Individuierung durch Vergesellschaftung: Das Selbstbewusstsein als kommunikativ erzeugtes Phänomen	73
3.1 Semantisierung: Von der gestenvermittelten zur symbolischen Interaktion	74
3.2 Das darwinistische Modell der Einstellungsübernahme: Naturalismus statt Metaphysik	81
3.3 Die habermassche Erweiterung des Modells der Einstellungsübernahme um den Aspekt der Adressierung	82
3.4 Das Selbstbewusstsein als kommunikativ erzeugtes Phänomen	85
3.5 Der Verlust des privilegierten Zugangs zu den res cogitans	87
3.6 Epistemisches und praktisches Selbstbewusstsein	88
4. Zusammenfassung: Die Säkularisierung des Selbst-bewusstseins	94
5. Kritik und Ausblick	96

5.1 Der Zirkel des habermasschen Ansatzes: Selbstbezug als Bedingung der Möglichkeit von Naturalisierung	97
5.2 Naturalistische Implikationen und ihre Konsequenzen	98
Handlungskoordination als Anpassung	98
Das Argument der Performanz	102
Das Problem des Übergangs von der gesten- zur lautvermittelten Interaktion oder: Die externe Perspektive als Selbstbeschreibung	104
Semantischer Naturalismus und Metaphysik	111
5.3 Alternative Theorien	114
Lynne Rudder Baker: Das schwache und das starke Ich-Phänomen	114
Ernst Tugendhat: Sprachanalytik statt Naturalismus	116
III. Metaphysische Letztbegründung?	130
1. Die Diskursethik als Antwort auf die ethischen Herausforderungen der Moderne	130
1.1 Karl-Otto Apel	130
Interne Ressourcen der Diskursethik	134
1.2 Jürgen Habermas	139
(1) Diskursethik als Analyse der normativen Aspekte der Handlungskoordination	140
(2) Die Versprachlichung des Sakralen: Kommunikative Rationalität statt sakraler Symbolik	143
2. Handlungskoordination und Sprechaktanalyse	146
2.1 Die Sprechaktanalyse von John Austin	147
Die illokutionäre Kraft bei Habermas	150
Der perlokutionäre Effekt und seine Konsequenzen für Habermas	151
Die verschiedenen Geltungsansprüche und die Bedeutung des Geltungsanspruchs der Richtigkeit für die Diskursethik	158
Die sakralen Grundlagen der Geltungsansprüche	163
Schlussfolgerung: Die Diskursethik	168
3. Sprache statt Metaphysik: Die Diskursethik und die Kantische Ethik	170
3.1 Merkmale der Diskursethik und die Kantische Ethik	170
(a) kognitivistisch	171
Exkurs: Zur Wahrheitsanalogie moralischer Sollgeltung in der Diskursethik	172
(b) deontologisch	176
(c) formalistisch	180
(d) universalistisch	181
3.2 Grundbegriffe der Diskursethik: Der Diskurs und der Universalisierungsgrundsatz ›U‹	183
Der Diskurs und die Aufhebung der monologischen Struktur der Kantischen Ethik	183
Der Diskurs und der ‚moral point of view‘	186
Der Diskurs als spezifische Form der Kommunikation	189
Kommunikationsidealisationen und der Universalisierungsgrundsatz ›U‹	192

3.3 Die Detranszendentalisierung der Kantischen Ethik	196
Kontrafaktische Unterstellungen statt transzendentaler Subjektivität	196
Folgenabschätzung statt Pflichtgehorsam	199
Die Preisgabe der Zwei-Reiche-Lehre und ihre Transformation in das Spannungsverhältnis von Faktizität und Geltung	200
Begründungsdifferenzen: Das ‚Faktum der Vernunft‘ als Ausweichmanöver	202
4. Der Begründungsstatus der Diskursethik und die Rolle der Sprache	208
4.1 Die transzendentalpragmatische Letztbegründung der Ethik bei Karl-Otto Apel	210
Letztbegründung als Konsequenz der Frage ‚Was soll ich tun?‘	214
Apel zur Metaphysik bei Kant	221
4.2 Letztbegründung als transzendentalpragmatische Vermittlung zwischen neuzeitlicher Ursprungs-Philosophie und sprachanalytischer Philosophie	223
Exkurs: Die Logic of Science und die semiotische Transformation der Philosophie Kants	226
4.3 Die universalpragmatische Begründungskonzeption von Habermas	236
Der Positivismusstreit	236
Methodenfallibilismus und Datenontologie: Zur methodischen Bedeutung der Universalpragmatik	242
Der Abschluss der Begründungskonzeption bei Habermas	247
4.4 Der Status der habermasschen Begründungskonzeption und seine Differenzen zur Transzendentalpragmatik Apels	251
5. Resultate	259
6. <i>Schwacher</i> Naturalismus als Problemlösung?	268
IV. Hegel: Philosophische Ursprünge des habermasschen Naturalismus und mögliche Alternativen	280
Grundlegende Fragen für weitere Analysen	288
V. Metaphysische Implikationen in der Diskursethik?	292
Literaturverzeichnis	304

Einleitung

Zur Absicht der vorliegenden Arbeit

In der Theorie des kommunikativen Handelns behauptet Jürgen Habermas, ohne metaphysische Rückendeckung zu operieren.¹ Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht die Frage, wie Habermas versucht, diesem Anspruch gerecht zu werden und welche Bedeutung sein Vorgehen für die Diskursethik hat. Dabei soll auch kritisch hinterfragt werden, ob an manchen Stellen ein verändertes Vorgehen dem Anspruch eher gerecht geworden wäre.

Ein Ergebnis der Arbeit ist, dass die Metaphysikkritik von Jürgen Habermas ihren Ausdruck in einer naturalistischen Argumentationsstrategie findet, deren Spuren sich bis in die Frühschriften von Habermas zurückverfolgen lassen. Dieses Resultat mag für jene überraschend sein, die Habermas noch immer ausschließlich als Nachfolger der Frankfurter Schule und deren Szientismuskritik beurteilen. Schon in seinen früheren Schriften werden allerdings naturalistische Tendenzen deutlich² und auch das regelmäßig bekundete Interesse an einer Vereinigung von Kant und Darwin spricht gegen einen strikten Anti-Naturalismus bei Jürgen Habermas.³ In jüngeren Publikationen, wie beispielsweise Wahrheit und Rechtfertigung oder Freiheit und Determinismus geht Habermas explizit auf die Bedeutung des Naturalismus für seine Theorie ein und entwickelt ein Konzept des so genannten ‚schwachen‘ bzw. ‚weichen Naturalismus‘. Hier wird deutlich, wie wichtig das Verhältnis von Kant und Darwin für die Leitfrage der vorliegenden Arbeit ist.

Heute möchten wir ohne solche metaphysischen Hintergrundannahmen auskommen. Dann müssen wir aber das, was wir von Kant über die transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis gelernt haben, mit dem, was

¹ Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 198.

² Vgl. Habermas, Arbeit und Interaktion, 28.

³ Vgl. Habermas, Metaphysik nach Kant, 28. Habermas, Motive Nachmetaphysischen Denkens, 53. Habermas, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, 17. Habermas, Freiheit und Determinismus, 872.

uns Darwin über die natürliche Evolution gelehrt hat, in Einklang bringen.⁴

Da die naturalistischen Elemente bei Habermas also eine metaphysikkritische Bedeutung entwickeln, und sich die Leitfrage der vorliegenden Arbeit auf die praktische und nicht auf die theoretische Philosophie von Jürgen Habermas bezieht, findet zugleich eine Analyse der Konsequenzen naturalistischer Argumentationsstrategien auf eine ethische Theorie statt. Da Willard van Orman Quine den Naturalismus im Zusammenhang epistemologischer Überlegungen entwickelt hat, wird die Diskussion über den Naturalismus bis heute eher selten auf die Ethik bezogen. Dies mag daran liegen, dass Quine der Ethik selbst eine Sonderstellung in seinem Naturalisierungsprogramm zugesteht.⁵ Eine Analyse der Auswirkungen des Konzepts des ‚schwachen Naturalismus‘ auf die Diskursethik liegt, soweit ich weiß, bisher nicht vor. Dies ist wohl darauf zurückzuführen, dass das Verhältnis von Metaphysik und Ethik von Habermas nie explizit mit dem Naturalismus in Verbindung gebracht, sondern vor allem unter Überschriften, wie ‚Detranszendentalisierung‘ oder ‚Neusituierung der Vernunft‘ behandelt wird. Die vorliegende Arbeit möchte dies ändern. Zu diesem Zweck wird zunächst der Metaphysikbegriff bei Habermas dargestellt, und anschließend seine Kritik durch Habermas anhand von zwei Hauptaspekten (Selbstbewusstseins- und Begründungsbegriff) erörtert. Diese Aspekte werden in den Teilen II und III mit dem Naturalismus in Verbindung gebracht. Die kritische Bewertung findet teilweise direkt in den jeweiligen Kapiteln statt, wird aber am Ende der Abschnitte noch einmal in einen umfassenderen Zusammenhang gestellt. Das verbindende Element der beiden erörterten Aspekte ist die Bedeutung der Sprache – zum einen für den Selbstbewusstseinsbegriff und zum anderen für die Frage nach einer ethischen Begründung.

Damit ergibt sich folgende Aufgabe für die vorliegende Arbeit: nach einer Darstellung des Metaphysikbegriffs und seiner Kritik bei Habermas, muss zunächst eine Ausarbeitung der systematischen Bedeutung der

⁴ Habermas, Freiheit und Determinismus, 872.

⁵ Vgl. Quine, Theories and Things. Flanagan, Quinean Ethics.

naturalistischen Argumente im Zusammenhang der Metaphysikkritik erarbeitet werden. Anschließend ist der Zusammenhang dieser Naturalisierung zur Diskursethik einsichtig darzustellen, um die ethischen Konsequenzen aufzeigen zu können. Im vierten und letzten Teil der Arbeit werden unter Bezugnahme auf Hegel mögliche Alternativen aufgewiesen.

Zur inneren Strukturlogik der Arbeit

Die Arbeit beginnt (I.1.) mit der Darstellung des Metaphysikbegriffs bei Habermas. Dieser orientiert sich an vier Merkmalen: ‚Idee‘, ‚Identität‘, ‚Bewusstseinsphilosophie‘ und ‚starker Theoriebegriff‘. Die ersten beiden Merkmale (‚Idee‘ und ‚Identität‘) stehen in einem Bezug zur antiken Philosophie, zu der sich Habermas eher selten äußert. Da sie für die weitere Entwicklung der Arbeit eine nur untergeordnete Rolle spielen, philosophiehistorisch aber von Bedeutung sind, werden sie hier kurz dargestellt, spielen aber im weiteren systematischen Aufbau der Arbeit keine besondere Rolle. An den beiden letzten Merkmalen (‚Bewusstseinsphilosophie‘ und ‚starker Theoriebegriff‘) orientiert sich hingegen der Aufbau der gesamten Arbeit: der Versuch, die Bewusstseinsphilosophie und deren, für Habermas problematische Annahmen zu überwinden, ist zentraler Bestandteil des ersten Teils der Arbeit. Die Debatte zwischen Dieter Henrich und Jürgen Habermas (I. 2.) bildet dafür einen sehr guten Ausgangspunkt, denn Habermas kritisiert Henrichs Selbstbewusstseinsbegriff als metaphysisch und führt dies auf Henrichs bewusstseinsphilosophische Argumentationsfigur zurück. Henrich wirft Habermas seinerseits einen ‚semantischen Naturalismus‘ vor, der als Substitution metaphysischen Gedankengutes dienen soll, nach Ansicht von Henrich aber keine hinreichende Alternative darstellt. Da im Zentrum der Auseinandersetzung beider Denker die Frage nach dem Status des Selbstbewusstseinsbegriffs steht, muss genauer analysiert werden, welches Verständnis Habermas von diesem Begriff entwickelt, und inwiefern sich dieses von einem bewusstseinsphilosophischen Ansatz unterscheidet.

Dies ist die Aufgabe des zweiten Teils der Arbeit (II.). Habermas stellt die Frage nach dem Status des Selbstbewusstseinsbegriffs in einen direkten Zusammenhang zum Begriff der Individualität, worin sich bereits die Abkehr von einer transzendentalphilosophischen Argumentationsstruktur verdeutlicht: Habermas erschließt den Status von Selbstbewusstsein nicht über den Begriff des transzendentalen Subjekts, sondern über die konkreten Verhältnisse, in die die Subjekte als soziale Wesen eingebunden sind. Das erste Kapitel des zweiten Teils (II. 1.1) beginnt daher mit einer Analyse der

Theorie von der kulturellen Rationalisierung und ihren Auswirkungen auf das einzelne Subjekt als *Individuum* bei Habermas. Diese soziologischen Überlegungen verorten das Individuum in einem Spannungsfeld von neuen Freiheiten und neuer Unübersichtlichkeit. Damit sind die Voraussetzungen geschaffen, um den Übergang zur Frage nach der eigentlichen Bestimmung des Begriffs ‚Individuum‘ nachzuvollziehen (II. 1.2). Schon hier wird die Bedeutung von George Herbert Mead⁶ zum ersten Mal deutlich. Mead spielt die entscheidende Rolle für die Transformation des Selbstbewusstseinsbegriffs bei Habermas. Diese Rolle wird anschließend (II. 2.) näher analysiert. Damit wird eine theoretische Ausgangslage geschaffen, vor deren Hintergrund die Frage nach dem Selbstbewusstseinsbegriff von Habermas und der damit zusammenhängenden Bedeutung von Mead einer genaueren Analyse unterzogen werden kann. Dies geschieht im dritten Kapitel des zweiten Teils (II. 3.). In mehreren Durchgängen wird das evolutionstheoretisch orientierte Modell der Sprachgenese Meads aus der Sicht von Habermas dargestellt. Damit findet einerseits die weitere Bezugnahme auf Mead Erwähnung und andererseits wird gleichzeitig das habermassche Modell durch die Abgrenzung gegenüber Mead in seinen Konturen selbst besser nachvollziehbar. Zunächst steht die Frage nach dem Übergang der gesten- zur lautvermittelten Interaktion im Vordergrund („Semantisierung: Von der gestenvermittelten zur symbolischen Interaktion“). Anschließend werden daraus resultierende Probleme („Das darwinistische Modell der Einstellungsübernahme“) und Abgrenzungen von Habermas gegenüber Mead diskutiert („Die habermassche Erweiterung des Modells der Einstellungsübernahme um den Aspekt der Adressierung“). Damit sind die Grundlagen geschaffen, um zu erläutern, was Habermas mit der Rede vom ‚Selbstbewusstsein als kommunikativ erzeugtes Phänomen‘ ausdrücken möchte. Diese Bestimmung des Selbstbewusstseinsbegriffs impliziert eine Kritik an dem privilegierten Zugang zu den *res cogitans*, in der sich interessante Parallelen zwischen Habermas und aktuellen analytischen,

⁶ Mead wird hier in Englisch zitiert nach Mead, George Herbert, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, London: University of Chicago Press 1967. Die deutsche Übersetzung ist zu Recht umstritten. Siehe dazu auch „Nachbemerkungen zur Übersetzung.“ In: Mead, Geist, Identität und Gesellschaft. 441 – 443.

ebenfalls metaphysikkritischen Ansätzen finden. Auf diese Parallelen wird in dem Abschnitt ‚Der Verlust des privilegierten Zugangs zu den res cogitans‘ kurz hingewiesen. Seinen Abschluss findet das dritte Kapitel des zweiten Teils in der Darstellung der habermasschen Differenzierung eines epistemischen von einem praktischen Selbstverhältnis. Mit dieser Unterscheidung geht Habermas seiner eigenen Ansicht nach erneut über Mead hinaus, um damit auch eine veränderte Perspektive auf den von Mead übernommenen Begriff des ‚generalized other‘ zu entwickeln.

Das vierte Kapitel (II. 4.) besteht in einer kurzen Zusammenfassung der Bedeutung des erläuterten Selbstbewusstseinsbegriffs bei Habermas für die Abgrenzung von der Bewusstseinsphilosophie einerseits und die Bedeutung für eine politische Konzeption andererseits.

Schwerpunkt des fünften Kapitels (II. 5.) ist die Kritik an Jürgen Habermas. Hauptanliegen dieser Kritik ist es, Widersprüche zwischen Habermas‘ Naturalisierungsstrategie und seiner praktischen Philosophie, der Diskursethik herauszuarbeiten. Zunächst („5.1 Der Zirkel des habermasschen Ansatzes“) wird allerdings ein grundlegendes Argument von Dieter Henrich dargestellt, welches behauptet, Habermas müsse seinerseits bereits eine gewisse Form von Selbstbeziehung voraussetzen, um die Genese von reziproken Verhältnissen zwischen Subjekten bzw. Organismen erklären zu können. Dieses Argument steht nicht im Zentrum der hier dargestellten Kritik an Habermas und wird von Habermas, soweit ich sehe, auch an keiner Stelle behandelt. Aufgrund seiner Bedeutsamkeit wird es im anschließenden Abschnitt (II. 5.3 „Alternative Theorien“) aber erneut aufgenommen. Im Hauptteil der Kritik an der habermasschen Theorie (5.2 „Naturalistische Implikationen und ihre Konsequenzen“) wird das behavioristische Modell von Mead zunächst („Handlungskoordination als Anpassung“) gegen Habermas selbst gewendet, wodurch deutlich wird, dass Habermas‘ eigene Konzeption in einer Weise interpretiert werden kann, die seinen moralphilosophischen Überzeugungen widerspricht. Anschließend („Das Argument der Performanz“) wird ein mögliches Gegenargument vorgestellt, um zu prüfen, ob dadurch tatsächlich die erste Kritik widerlegt wird. In dem folgenden Abschnitt („Die Kritik an Individuierung durch Vergesellschaftung“) wird erläutert, weshalb Habermas‘ eigene kritische

Einstellung gegenüber einem starken Naturalismus nichts an der von mir erarbeiteten Kritik ändert. Im Gegenteil, Habermas entzieht sich durch die Bezugnahme auf eine, wie auch immer *schwach*-naturalistische Argumentationsstrategie selbst der Möglichkeit, seinen eigenen Kommunikations- und damit auch Vernunftbegriff von jenen objektivierenden Momenten freizuhalten, die seiner Auffassung nach das Problem des starken Naturalismus darstellen: die Objektivierung normativer Zusammenhänge. Der zweite Teil wird durch eine Betrachtung von zwei alternativen sprachphilosophischen Selbstbewusstseinstheorien abgeschlossen (II. 5.3 „Alternative Theorien“), die ihrerseits Beispiele für nachbewusstseinsphilosophische Ansätze darstellen und in grundlegender Hinsicht mit Habermas übereinstimmen. Dabei dient der Hinweis auf den Ansatz von Lynn Rudder Baker vor allem dem Zweck, dem unter Punkt II. 5.1. behandelten und von Dieter Henrich vorgetragenen Zirkelargument gegen Habermas einen möglichen Lösungsweg aufzuzeigen. Die Darstellung des Ansatzes von Tugendhat bietet ebenfalls eine implizite Antwort auf diese Kritik, vor allem, weil sich Tugendhat selbst intensiv mit Henrichs Theorie beschäftigt hat. Darüber hinaus dient sie aber vor allem dem Zweck, auf eine Theorie des Selbstbewusstseins aufmerksam zu machen, die ihrerseits von ähnlichen Problemsituationen wie die Theorie Habermas' ausgeht, durch ihren verstärkten Bezug auf Heidegger und Wittgenstein jedoch letztendlich keine Naturalisierungsstrategie einschlägt.

Der dritte Teil der Arbeit („III. Metaphysische Letztbegründung?“) orientiert sich am vierten Aspekt metaphysischen Denkens (starker Theoriebegriff) und geht der Frage nach, welche Begründungskonzeption Habermas für seine Ethik vorschlägt und welche Bedeutung dies für mögliche metaphysische Implikationen hat. Neben dem Ansatz von Habermas ist dabei vor allem die Konzeption Karl-Otto Apels bedeutsam, da dieser als eigentlicher Begründer der Diskursethik gelten darf und eine ethische Letztbegründungskonzeption vertritt, die zum Anlass einer Debatte zwischen ihm und Habermas wurde, anhand derer die Frage nach metaphysischen Implikationen bei Habermas gut erörtert werden kann, denn Apel lehnt metaphysische Überlegungen nicht in der gleichen Weise ab, wie dies bei Habermas der Fall ist. Der dritte Teil beginnt zunächst mit einer Darstellung des Selbstverständnisses der

Diskursethik vor dem Hintergrund der ethischen Herausforderungen der Moderne (III.1.). Während Apel hier aus einer eher anthropologischen Perspektive argumentiert, wird der Ansatz Habermas' von der Theorie des kommunikativen Handelns her dargestellt.⁷ Im zweiten Kapitel (III. 2.) werden anschließend die sprechakttheoretischen Grundlagen der habermasschen Diskursethik näher erläutert. Neben der systematischen Bedeutung die diese Sprechaktanalyse für die Diskursethik hat, ist dies auch deshalb notwendig, weil so verdeutlicht werden kann, worauf sich die Rede von einer ‚Versprachlichung des Sakralen‘, die Habermas von Durkheim übernimmt, genau bezieht. Nachdem durch die ersten beiden Kapitel eine Verortung der Diskursethik im Rahmen der Philosophie von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas vorgenommen wurde, verdeutlicht die Arbeit im dritten Kapitel (III. 3.) das Verhältnis von Sprache und Metaphysik bei Habermas anhand einer Darstellung der systematischen Bedeutung der Diskursethik als eine speziellen, mit bestimmten Bezügen und Begriffen operierenden Ethik. Dabei ist das Verhältnis zur Kantischen Ethik von besonderer Wichtigkeit: sowohl Apel als auch Habermas betonen immer wieder, dass die Diskursethik als eine Transformation der kantischen Ethik verstanden werden kann („III. 3.1. Merkmale der Diskursethik und die Kantische Ethik“). Für die Leitfrage des zweiten Kapitels sind die Abweichungen gegenüber der Kantischen Ethik allerdings von ebenso großer Bedeutung, denn eine Ethik, die sich einerseits auf den ethischen Universalismus Kants bezieht, sich aber gleichzeitig als nachmetaphysisch bezeichnet, muss zeigen, wie sie sich von Kant abgrenzt, ohne dabei den starken Begründungsanspruch aufzugeben („III. 3.3. Die Detranszendentalisierung der Kantischen Ethik“). Im vierten Kapitel werden dann Apels transzendentalpragmatische Letztbegründungskonzeption (III. 3.1.) und Habermas' universalpragmatischer Ansatz (III. 3.2.) gegenübergestellt. So wird deutlich, dass Apel aufzuzeigen versucht, inwiefern Sprache als notwendiges Medium menschlichen Kommunizierens eine unhintergehbare *conditio sine qua non*

⁷ Der hohe Stellenwert der Theorie des kommunikativen Handelns in der vorliegenden Arbeit ist unter anderem eine Konsequenz der erwähnten These, dass Habermas' Theorie im Ganzen nur unter Berücksichtigung der soziologischen Perspektive zu erschließen ist.

allen menschlichen Handelns ist. Dabei muss beachtet werden, dass er die Letztbegründung als eine Vermittlung zwischen der epistemologischen Ursprungs-Philosophie der Neuzeit und der sprachanalytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts konzipiert (siehe dazu den Abschnitt im Kapitel III. 4. „Letztbegründung als transzendentalpragmatische Unterscheidung und Vermittlung zwischen der epistemologischen Ursprungs-Philosophie der Neuzeit und der sprachanalytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts“). Habermas hat demgegenüber schon im Positivismusstreit auf die wechselseitige Abhängigkeit von Konsenskriterien mit dem Prozess der Konsensfindung hingewiesen und damit bereits in frühen Jahren eine Letztbegründung abgelehnt. Der Positivismusstreit wird daher hier, auch wenn dies zunächst seltsam wirken mag, als Ausgangspunkt für die Darstellung der habermasschen Universalpragmatik verwendet (III. 4.2.). Dies ist deshalb besonders sinnvoll, weil so das spezielle Interesse, welches im weiteren Verlauf den *methodischen* Überlegungen von Habermas' innerhalb der Universalpragmatik gewidmet wird, von Anfang an in einen eher wissenschaftstheoretischen Kontext gestellt werden kann. Anhand der anschließenden Analyse der *Methode* der Universalpragmatik kann nämlich gezeigt werden, wie weit Habermas auch in seinen sprachtheoretischen Überlegungen vom apelschen Ansatz entfernt ist. Ich möchte an dieser Stelle sogar soweit gehen, zu behaupten, dass hinsichtlich der systematischen Einschätzung der Methode bei Habermas und daraus resultierend der auch hinsichtlich der Metaphysikkritik eine geistige Verwandtschaft zwischen Kritischem Rationalismus und Habermas besteht, die letztendlich stärker ist, als jene zwischen Habermas und Apel.

Im Anschluss an diese Überlegungen ist es dann möglich, sowohl den *Abschluss* als auch den allgemeinen *Status* der Begründungskonzeption von Habermas einer abschließenden Darstellung zu unterziehen (III. 4.3.).

Anschließend (5.) werden die Resultate aus beiden Kapiteln vorgestellt. Es mag überraschend sein, dass erst im Anschluss an das Kapitel „Resultate“ jenes Kapitel folgt, welches sich mit der Konzeption des ‚schwachen Naturalismus‘ bei Habermas beschäftigt (6.). Dies hat folgenden Grund: Habermas spricht erst in einem seiner neueren Bände explizit von dem in seinem Werk vorhandenen Naturalismus. Daher soll die Darstellung des

habermasschen Naturalismus hier im Sinne einer Gegenrede Habermas' gegen die bis zu diesem Punkt geübte Kritik betrachtet und anschließend kritisch beurteilt werden.

Im vierten und vorletzten Teil der Arbeit wird zunächst auf die besondere Bedeutung Hegels für die Entstehung des habermasschen Naturalismus hingewiesen. Aus dem Verweis auf eine systematisch umfassendere Hegelinterpretation lassen sich dann Hinweise auf die Möglichkeit des Entwurfs einer Ethik entwickeln, der keine naturalistischen Konsequenzen beinhaltet, dabei jedoch ebenfalls nicht hinter spezifische Erkenntnisse der Diskursethik oder in metaphysische Argumentationen zurückfällt.

Der fünfte und letzte Teil fasst die Ergebnisse der Arbeit zusammen.

Zur Verwendung des Begriffs ‚Naturalismus‘

Peter Dews weist zu Recht darauf hin, dass Habermas die Theorie von George Herbert Mead schon in seinen Frühschriften als eine Neuaufnahme der hegelschen Philosophie „unter naturalistischen Voraussetzungen des Pragmatismus“⁸ bezeichnet hat.⁹ In einem seiner jüngeren Texte entwirft Habermas die Konzeption eines „schwachen Naturalismus“¹⁰ und verdeutlicht darin sein eigenes Verhältnis zu dieser Konzeption. Damit wird deutlich, dass Habermas die Rede vom Naturalismus selbst verwendet und dass die Verhältnisbestimmung der habermasschen Theorie zu diesem Begriff kein, der Theorie rein äußerliches Projekt ist. Allerdings orientiert sich die Verwendungsweise des Begriffs ‚Naturalismus‘ in der vorliegenden Arbeit nicht ausschließlich an der Bedeutung, die Habermas ihm gibt. Es ist daher unumgänglich, kurz darauf einzugehen, was hier unter der Bezeichnung ‚Naturalismus‘ eigentlich angesprochen werden soll. Die hier vorgestellte Verwendungsweise des Naturalismusbegriffs stellt eine ausschließlich operationale Definition dar, d.h. es geht nicht um einen Beitrag zur aktuellen Naturalismusdebatte¹¹, sondern ausschließlich darum, die Verwendung im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit zu klären.

Willard v. Quine, der als einer der wichtigsten Begründer des philosophischen Naturalismus gilt, hat den Naturalismus vor allem mit der Epistemologie in Verbindung gebracht. Die Diskussion des Naturalismus im Zusammenhang praktischer Fragen ist hingegen bzw. gerade deshalb seltener. Quine möchte die Frage nach der Bedeutung von Realität durch die Naturwissenschaft beantwortet wissen. Der Philosophie als Erkenntnistheorie kommt damit nicht mehr die Bedeutung einer, die epistemischen Grundlagen der Naturwissenschaft erst herstellenden Disziplin zu, sondern sie wird – zumindest in epistemologischer Hinsicht – der Naturwissenschaft und ihren Methoden untergeordnet.¹² Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich allerdings mit einem moralphilosophischen Thema und nicht mit

⁸ Habermas, Arbeit und Interaktion, 28.

⁹ Dews, Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas, 863.

¹⁰ Vgl. Habermas, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, 32ff.

¹¹ Vgl. dazu Keil/Schnädelbach, Naturalismus. Philosophische Beiträge.

¹² Vgl. Quine, Theories and Things.

erkenntnistheoretischen Fragen. Besonders interessant ist daher, was Quine selbst zur Stellung der Ethik ausführt. Er erklärt, dass trotz seines umfassenden Naturalisierungsprogramms eine „methodological infirmity of ethics as compared with science“¹³ bestehe. Begründet wird dies vor allem mit zwei Argumenten, die in der Geschichte der Philosophie keineswegs neu sind¹⁴: zunächst weist er darauf hin, dass der moralischen Beurteilung im Vergleich zum empirisch-wissenschaftlichen Urteil ein objektiver Standard fehle. Im wissenschaftlichen Urteil liege dieser Standard durch die Unabhängigkeit der beobachtbaren Natur vor.

The empirical foothold of scientific theory is in the predicted observable event; that of a moral code is in the observable moral act. But whereas we can test a prediction against the independent course of observable nature, we can judge the morality of an act only by our moral standards themselves.¹⁵

Das zweite Argument besteht im Verweis auf die infinite Bedingungsstruktur moralischer Werte: Demnach stehen die moralischen Werte in einem Bedingungsverhältnis, das letztendlich nicht abgeschlossen werden könne, woraus die Schlussfolgerung zu ziehen sei, dass einige Werte ungerechtfertigt bleiben müssen.

This way of resolving moral issues is successful to the extent that we can reduce moral values causally to other moral values that command agreement. There must remain some ultimate ends unreduced and so unjustified.¹⁶

Die Ethik nimmt damit in der ansonsten naturalistischen Philosophie von Quine einen Sonderstatus ein: im Gegensatz zur Erkenntnistheorie ist sie seiner Ansicht nach nicht naturalisierbar. Owen J. Flanagan behauptet aufgrund dieses Sonderstatus, dass die systematische Einschätzung der

¹³ Ebd. 63.

¹⁴ Das zweite Argument tritt in einer etwas veränderten Variante auch im Kritischen Rationalismus und dort vor allem bei Hans Albert auf. Habermas und Apel setzen sich, wie noch zu zeigen sein wird, mit diesen Argumenten ausführlich auseinander.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd. 64.

Ethik bei Quine nicht gerechtfertigt sei, da dieser in allen anderen Belangen ein systematisches Naturalisierungsprogramm verfolge.

W. V. Quine is a systematic philosophical naturalist. This is why his recent paper "On the Nature of Moral Values" is so puzzling. It does not fit the system.¹⁷

Flanagan versucht deutlich zu machen, dass beide von Quine verwendeten Argumente auch auf die Wissenschaft anwendbar sind, und es daher nicht möglich sei, sie als ein Unterscheidungskriterium von Ethik und Wissenschaft zu verwenden. Für den vorliegenden Zusammenhang ist dies vor allem deshalb interessant, weil damit der Klärungsbedarf deutlich wird, der in Bezug auf die Auswirkungen des Konzepts des (schwachen) Naturalismus bei Habermas auf dessen *praktische* Philosophie besteht. Habermas selbst stellt seine Konzeption des ‚schwachen Naturalismus‘ ausschließlich im Zusammenhang epistemologischer Überlegungen vor und diskutiert die Auswirkungen auf seine praktische Philosophie an keiner Stelle. Die vorliegende Arbeit versucht diesen Mangel zu beheben und zu verdeutlichen, dass der schwache Naturalismus von Habermas durchaus Auswirkungen auf seine praktische Philosophie hat. Terminologisch wird zu diesem Zweck der von Dirk Koppelberg vertretene Naturalismusbegriff operationalisiert. Ziel ist es, zu vermeiden, dass die Rede von ‚Naturalismus‘ gleichsam in der Luft hängt und ausschließlich als eine Art Schlagwort Verwendung findet. „Namen für philosophische Positionen sind ein notwendiges Übel“¹⁸, aber man sollte zumindest versuchen, keinen Vorteil aus ihrer unpräzisen Verwendung zu ziehen. Der Begriff ‚Naturalismus‘ wird daher vor allem im Sinne eines *methodischen Naturalismus* verwendet. Damit übernehme ich für die Absicht der vorliegenden Arbeit ein Verständnis, das Koppelberg sehr passen beschrieben hat:¹⁹ Koppelberg weist darauf hin, dass der Naturalismus weder mit dem Empirismus, noch dem Physikalismus, dem Szientismus oder dem Antimentalismus identifiziert werden sollte. (Ich möchte an dieser Stelle nicht die möglichen Argumente gegen diese Abgrenzung untersuchen, auch

¹⁷ Flanagan, Quinean Ethics, 350.

¹⁸ Quine, Naturalismus – oder: Nicht über seine Verhältnisse leben, 113.

¹⁹ Koppelberg, Was ist Naturalismus in der gegenwärtigen Philosophie, 68ff.

wenn vor allem die Abgrenzung gegenüber dem Antintentionalismus problematisch sein dürfte.²⁰⁾ Koppelberg unterscheidet drei Formen des Naturalismus: den metaphysischen, den analytischen und den methodologischen Naturalismus. Letzterer ist nach Koppelberg durch drei Grundthesen gekennzeichnet:

Erstens durch die *Antifundierungsthese*: Es ist nicht Aufgabe der Philosophie die Wissenschaft zu fundieren oder zu begründen. Zweitens durch die *Kontinuitätsthese*: Philosophie hat keinen epistemisch privilegierten Stand gegenüber den Wissenschaften [...]. Drittens durch die *Wissenschaftlichkeitsthese*: Die Verwendung von wissenschaftlichen Untersuchungen und Ergebnissen ist für die Philosophie einschlägig und unverzichtbar.²¹

Im weiteren Verlauf wird sich zeigen, dass alle drei Thesen mit dem Philosophieverständnis von Habermas übereinstimmen.

Die Antifundierungsthese: In seinem Aufsatz *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*²² erklärt Habermas deutlich, dass die Zeiten, in denen sich die Philosophie als Platzanweiserin der Wissenschaften ansehen könne, endgültig der Vergangenheit angehören. Stattdessen sieht er die Philosophie in der Rolle eines „Platzhalters für empirische Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen“²³. Die Kritik an der Bewusstseinsphilosophie macht ebenfalls deutlich, dass Habermas nicht mehr bereit ist, der Philosophie einen Sonderstatus gegenüber der Naturwissenschaft einzuräumen. Dies wird auch in der Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel deutlich werden.

Die Kontinuitäts- und Wissenschaftlichkeitsthese: Mit der Kritik an einem wissenschaftsfundierenden Philosophieverständnis stimmt auch Habermas' Bereitschaft überein, empirische Methoden im Kontext philosophischer Fragen zu akzeptieren; dies wird uns besonders im Zusammenhang der Universalpragmatik und ihrer Auswertung beschäftigen. Allerdings – und darin liegt ein wichtiges Element für die Einschätzung der Bedeutung des

²⁰ Vgl. hierzu Keil, Geert, *Naturalismus und Intentionalität*, 187ff.

²¹ Koppelberg, *Was ist Naturalismus in der gegenwärtigen Philosophie*, 83.

²² Habermas, *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*.

²³ Ebd. 23.

Naturalismus in der habermasschen Theorie – behauptet Habermas nicht, dass die empirische Methode uns zu ontologischen oder metaphysischen Aussagen über die Realität bringen könne. Habermas gibt den hegelschen Vermittlungsgedanken nicht auf, er ist alles andere als ein Vertreter des metaphysischen oder des ontologischen Naturalismus. Als ein Philosoph, der sich trotz aller Abweichungen gegenüber grundlegenden Gedanken der Dialektik der Aufklärung noch immer in der Tradition der Frankfurter Schule verorten lässt und der im Positivismusstreit als naturwissenschaftskritischer Denker aufgetreten ist, hat die Verbindung von Habermas und Naturalismus ohnehin einen seltsamen Beigeschmack. Diese Arbeit möchte daher auch aufzeigen, inwiefern Habermas die metaphysischen Elemente der Bewusstseinsphilosophie und der ethischen Letztbegründung durch einen methodischen oder, wie es Habermas selbst nennt, ‚schwachen Naturalismus‘ ausgleichen will, ohne dabei einen Szientismus zu verteidigen oder die in seinen frühen Schriften vorhandene Skepsis gegenüber der Naturwissenschaft komplett aufzugeben. Eine weitere Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es daher, zu untersuchen, ob Habermas diese Spannung auflösen kann. Im Mittelpunkt steht die Frage nach den Auswirkungen der ‚Entmetaphysierung‘ auf die Moralphilosophie. Insofern sehr wichtig sein, zu verdeutlichen, wo genau die Schnittpunkte zwischen Naturalismus und praktischer Philosophie bei Habermas liegen.

I. Der Metaphysikbegriff bei Jürgen Habermas

1. Allgemeine Überlegungen zum Begriff ‚Metaphysik‘ bei Jürgen Habermas

Eine explizite Bestimmung des Begriffes ‚Metaphysik‘ findet sich bei Habermas nicht. Es ist allerdings möglich, die verschiedenen Aussagen von Habermas zusammenzufassen und daraus eine kohärente Aussage zu formulieren. So verfolgt Habermas im Diskurs der Moderne die philosophische Entwicklung des Denkens bis zu einem Punkt, an dem die Theorie des kommunikativen Handelns als Beitrag zur Lösung jener Aporien in Erscheinung tritt, die sich für Habermas im Verlauf der Ideengeschichte ergeben. Ausgangspunkt ist für Habermas der Begriff der Moderne bei Hegel. Von hier werden die Verzweigungen des Denkens zu einer mit innerer Logik ausgestatteten Entwicklung verdichtet, deren Aussagen zur Metaphysik für die vorliegende Absicht wichtig sind. In der habermasschen Rekonstruktion des Modernitätsbegriff bei Hegel steht der Versuch, die zerrissene Vernunft wieder zu versöhnen. Als treibende Kraft dieser Zerrissenheit und zugleich zentralen Begriff der Moderne habe Hegel die *Subjektivität* ausgemacht.²⁴ Mögen Descartes und Kant diesen Begriff in die Moderne eingebracht haben, so war es für Habermas Hegel, der ihn als „*Prinzip der neuen Zeit*“²⁵ entdeckt hat. Habermas sieht in Hegel jenen Philosophen, der nicht nur den Subjektivitätsbegriff als Zentralbegriff der Moderne entdeckt, sondern zugleich die immanente Dialektik dieses Begriffs erkannt hat.

Aus diesem Prinzip erklärt sich gleichzeitig die Überlegenheit der modernen Welt und deren Krisenhaftigkeit: diese erfährt sich als die Welt des Fortschritts und des entfremdeten Geistes in einem. Deshalb ist der erste Versuch, die Moderne auf den Begriff zu bringen, gleichursprünglich mit einer Kritik an der Moderne.²⁶

²⁴ Vgl. Habermas, Der Diskurs der Moderne, 27.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

Diese dialektische Diagnose bilde auch die Grundlage der hegelschen Kritik an Kant. Hegel habe die Philosophie Kants zwar durchaus als bedeutsame Selbstausslegung der Moderne begriffen, aber dadurch zugleich die Notwendigkeit einer Kritik dieses Selbstverständnisses erkannt. Hegel habe die Vernunft als Mittel zur Versöhnung betrachtet, Kant hingegen „den Verstand oder die Reflexion fälschlich an die Stelle der Vernunft gesetzt“²⁷. Dieser Gedanke steht für Habermas am Anfang der Entstehung des modernen Bewusstseins und wird zum Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung. Erst durch Hegel sei deutlich geworden, wie problematisch es für eine geschichtliche Epoche ist, den normativen Maßstab ihres Selbstverständnisses aus dem Prinzip der Subjektivität zu schöpfen.

Die Frage ist jetzt, ob sich aus Subjektivität und Selbstbewußtsein Maßstäbe gewinnen lassen, die der modernen Welt entnommen sind und gleichzeitig zur Orientierung in ihr, das heißt aber auch: zur Kritik einer mit sich selbst zerfallenden Moderne taugen.²⁸

Habermas rückt damit unter Bezugnahme auf Hegel den Begriff der Subjektivität und des Selbstbewusstseins ins Zentrum der Philosophie der Moderne. Bereits hier zeigt sich, welche besondere Bedeutung der Begriff des Selbstbewusstseins, der im Mittelpunkt des gesamten zweiten Teils der vorliegenden Arbeit steht, geschichtsphilosophisch für Habermas hat.

Für Habermas hat Hegel den philosophischen Diskurs der Moderne eröffnet.²⁹ Nachdem Habermas Hegels Antwort auf die von ihm diagnostizierte Problemlage der Moderne vorgestellt hat, beginnt Habermas damit, die weitere philosophische Entwicklung als eine Entfaltung dieses Gedankens zu rekonstruieren. Für Habermas besteht die Herausforderung der Moderne also darin, die, in den historischen Gang der Zeit aufgelösten Quellen normativer Grundlagen herauszuarbeiten, ohne erneut hinter Hegel und Kant zurückzufallen. Allerdings liege die Gefahr nicht ausschließlich in einem Rückfall hinter Hegel und Kant, sondern auch in bestimmten

²⁷ Ebd. 34.

²⁸ Ebd. 31.

²⁹ Vgl. ebd. 65.

vernunftkritischen Positionen, die letztendlich ihre eigenen Grundlagen unterminieren. Habermas verweist auf einen Aspekt, der für die Subjektphilosophie von herausragender Bedeutung ist und auch in der vorliegenden Arbeit eine besondere Rolle spielen wird: die *Objektivierung des Selbstbewusstseins*. Habermas erklärt, dass „die Parteien, die seit den Tagen der Junghegelianer um das richtige Selbstverständnis der Moderne wetteifern“³⁰ zumindest hinsichtlich der Problemsbeschreibung übereinstimmen.

Das sich auf sich selbst beziehende Subjekt erkaufte nämlich Selbstbewusstsein nur um den Preis der Objektivierung der äußeren und inneren Natur. Weil sich das Objekt im Erkennen nach außen wie innen, stets auf Objekte beziehen muß, macht es sich noch in den Akten, die Selbsterkenntnis und Autonomie sichern sollen, zugleich undurchsichtig und abhängig.³¹

Wir werden vor allem an dem Verhältnis der Diskursethik zur Kantischen Ethik sehen, aus welchen Gründen Habermas die Subjektphilosophie ablehnt und welche konstruktiven Alternativen er vorschlägt.

Habermas führt nun viele der von ihm im Diskurs der Moderne entwickelten Kritikpunkte darauf zurück, dass die kritisierten Theoretiker sich „noch so [wehren], als lebten sie, wie die erste Generation der Hegelschüler, im Schatten des »letzten Philosophen«; sie streiten noch gegen jene »starken« Begriffe von Theorie, Wahrheit und System, die doch seit mehr als hundertfünfzig Jahren der Vergangenheit angehören“³². Diese ‚starken Begriffe‘ stellen für Habermas *metaphysische* Antworten auf *universalistische* Fragen dar, und wenn Habermas zwar die Fragen nicht aufgeben will, so will er doch immerhin die Antworten transformieren. Diese Transformation ist für ihn nicht zuletzt deshalb unumgänglich, weil ohne sie eines der zentralen

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd. Die Frage nach der systematischen Bedeutung dieser Objektivierung wird hier noch nicht weiter verfolgt. Da sich diese Kritik jedoch als ein zentraler Punkt in der Auseinandersetzung Habermas' mit der Bewusstseinsphilosophie darstellt, folgt eine genaue Analyse im zweiten Teil der Arbeit.

³² Ebd. 246, Fußnote.

Probleme der Subjektphilosophie, die Objektivierung des Selbstbewusstseins, nicht *vernünftig* überwunden werden kann.³³

Wäre die Vernunft gehalten, bei Strafe ihres Untergangs, an diesen klassischen, von Parmenides bis Hegel verfolgten Zielen der Metaphysik festzuhalten; stünde die Vernunft als solche, auch nach Hegel noch, vor der Alternative, auf den starken Begriffen von Theorie, Wahrheit und System, wie sie in der großen Tradition üblich waren, zu bestehen – oder aber sich selbst aufzugeben, dann müsste eine *angemessene* Vernunftkritik tatsächlich so tief an die Wurzel greifen, daß sie der Paradoxie der Selbstbezüglichkeit kaum dürfte entgehen können.³⁴

Habermas will damit ausdrücken, dass die *metaphysischen* Antworten auf die noch immer existierenden *universalistischen* Fragen nur durch ein verändertes philosophisches Rüstzeug überwunden werden können. Dieses Rüstzeug soll die Anforderung erfüllen, eine Transzendenz von innen herzustellen und damit eine normative Alternative zu den metaphysischen Antworten zu geben.³⁵ Darin zeigt sich erneut, dass Habermas die universalistischen Fragen nicht aufgegeben, sondern unter neuen Voraussetzungen anders beantworten will. Dabei verändert sich vor allem der *Status* der Antworten.

Heute liegt es aber auf der Hand, daß sich die Reichweite universalistischer Fragen [...] zwar in der grammatischen Form universeller Aussagen spiegeln muß, nicht aber in der Unbedingtheit der Geltung oder der »Letztbegründung«, die für sie und ihren theoretischen Rahmen beansprucht würde. Das fallibilistische Bewußtsein der Wissenschaften hat längst auch die Philosophie ereilt.³⁶

Offensichtlich versteht Habermas unter metaphysischem Denken eine, mit einem bestimmten Status ausgestattete Form des philosophierenden Fragens und Antwortens. Vier Merkmale stehen dabei für ihn im

³³ Die Beantwortung der Frage, wie diese Transformation im Einzelnen aussieht und welche Bedeutung der Naturalismus dabei spielt, stellt einen wichtigen Aspekt der vorliegenden Arbeit dar.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. dazu auch Habermas, Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits.

³⁶ Vgl. Habermas, Der Diskurs der Moderne, 247.

Vordergrund.³⁷ Das erste Merkmal metaphysischen Denkens, das Habermas nennt, ist

1.1 Das Identitätsdenken

Habermas versteht unter dieser Bezeichnung zunächst die Abgrenzung gegenüber einer, im Mythos unreduziert hingenommenen Mannigfaltigkeit. Metaphysisches Denken als Identitätsdenken zeichnet sich demgegenüber durch eine Reduktion der Vielfalt wahrgenommener Phänomene auf wenige wirkende Ursachen aus, die ihren mythologischen Charakter noch nicht vollständig verloren hat.

Auch wenn die gesamte vorsokratische Philosophie unter der Perspektive dieser Abgrenzung gegenüber einer mythologischen Vielfalt beschrieben werden könnte, eignet sich vor allem besonders die Lehre eines Vorsokratikers zur Darstellung dieses Identitätsdenkens: Parmenides. Sein Versuch, eine formale in sich kohärente Theorie über das Sein des Seins zu entwerfen, war für die weitere Entwicklung des metaphysischen Gedankens von einflussreicher Bedeutung und zeigt genau jenen Hang zum Identitäts- und Einheitsdenken, den Habermas als erstes grundlegendes Merkmal metaphysischen Denkens bezeichnet. Betrachtet man die Beschreibung des Seins durch Parmenides, so sind vor allem die Aspekte der Unveränderlichkeit und Zeitlosigkeit bedeutsam. Das Sein ist „unbeweglich/unveränderlich in den Grenzen gewaltiger Fesseln, ohne Anfang, da Entstehung und Zerstörung in weiteste Ferne verschlagen worden sind: verstoßen hat sie die wahre Verlässlichkeit“.³⁸ Verlässliche Aussagen über das Sein wären nach Parmenides ausgeschlossen, wenn das Sein entstehen oder vergehen könnte oder überhaupt einer Veränderung unterworfen wäre. Er unterscheidet selbst noch nicht zwischen der

³⁷ Auch wenn Habermas erklärt, dass er unter Vernachlässigung der aristotelischen Philosophie nur jenes Denken als ‚metaphysisch‘ bezeichnen möchte, das sich aus dem Idealismus Platons entwickelt, sollen die Anmerkungen zur Vertiefung seiner Überlegungen auf die vorsokratische Epoche ausgedehnt werden, da vor allem der erste Punkt (Identitätsdenken) damit besser verdeutlicht werden kann.

³⁸ DK28B8.

Erkenntnis des Seins und dem Sein selbst, „denn“, so Parmenides, „dass man es erkennt, ist dasselbe, wie dass es ist“.³⁹

Durch die Singularisierung des ‚onta‘ zum ‚on‘ schließt Parmenides den Bereich der veränderlichen weil zeitgebundenen Phänomene radikal aus und bezieht sich auf ein Sein, von dem Mansfeld sagt, dass es zugleich ‚ens logicum‘ und ‚ens metaphysicum‘ ist.⁴⁰ Die Ein(s)heit des Seins korrespondiert den anderen Begriffen der Beschreibung des Seins: Identität und Vollendung. So kann Parmenides als ein wichtiger vorsokratischer Vertreter des Denkens bezeichnet werden, das Habermas ‚Identitätsdenken‘ nennt und welches für ihn ein Merkmal metaphysischen Denkens überhaupt ist. Habermas erwähnt Parmenides nur sehr selten, sowie er insgesamt selten auf die griechische Antike Bezug nimmt. Rückblickend lässt sich jenes Einheitsdenken allerdings durchaus als Beginn einer Denkbewegung rekonstruieren, deren *politischen* Implikationen Habermas bis heute in Form neokonservativer Strömungen (Ritter, Henrich etc.) entgegentritt. Viele der philosophischen Positionen Habermas‘ ziehen ihre Motivation aus der Absicht, bestimmte Konzeptionen im Hinblick auf ihre politischen Konsequenzen zu kritisieren. Vor allem in der kritischen Bezugnahme Habermas‘ auf den Idealismus von Platon werden Parallelen zu den Ansichten Poppers deutlich, die dieser in seinem Buch *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*⁴¹ vertritt.

Der zweite Aspekt metaphysischen Denkens, den Habermas erwähnt, ist

1.2 Der Idealismus

Der Übergang der erzählerischen ‚Bewältigung‘ der Welt im Mythos zu ihrer begrifflichen Erklärung in der vorsokratischen Philosophie im allgemeinen und der Annahme einer Identität von Denken und Sein bei Parmenides im speziellen führt nach Auffassung von Habermas bei Platon zu der Überzeugung, dass das Wesen der Phänomene selbst begrifflicher bzw. ideeller Natur ist. Oberster Begriff und damit ordnendes Prinzip der Realität

³⁹ DK28B3.

⁴⁰ Mansfeld, *Die Vorsokratiker* I, 298.

⁴¹ Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1.

im Ganzen ist bei Platon die Idee des Guten. Platons Bezugnahme der Ideenlehre auf die Seinsphilosophie Parmenides' ist offensichtlich, wobei das Sein der Ideen bei Platon nicht in der gleichen Geschlossenheit und Einheit beschrieben wird wie bei Parmenides. Nach Platon reicht es nicht aus, „das unbewegliche Sein als alleinigen Ort der Wahrheit festzuhalten“⁴². Vielmehr kann die Relationssetzung von Sein und Werden, Idee und Welt bei ihm als Versuch einer Synthese der Konzeptionen der beiden Zentralfiguren der Vorsokratik, Parmenides und Heraklit interpretiert werden.⁴³ So hält beispielsweise Karl Popper den Einfluss von Heraklit auf Platon für bedeutsamer als den Parmenides'.⁴⁴ Das Sein der Idee steht für Platon in einem *konstitutiven* Verhältnis zum Dasein und Werden der Welt.

Zur Entstehung des Begriffs ‚Idealismus‘ im Sinne der habermasschen Verwendung kann zunächst festgehalten werden, dass zwar bereits vor Platon die Konzentration nicht ausschließlich auf einer Analyse der Naturphänomene lag, sondern auch ‚hinter‘ ihr eine Sphäre des eigentlichen Seins angenommen wurde. Keiner dieser Philosophen hat jedoch der Welt der Phänomene eine rein ideelle Welt entgegengestellt. Im *Phaidon* findet man jene bekannte Stelle, die als eine der Grundlagen des platonischen Dualismus und damit zugleich der modernen Zweiweltenlehre gelten kann. Im Dialog mit Kebes, der den Beweis der Unsterblichkeit der Seele zum Thema hat, erläutert Sokrates, dass nur das Unzusammengesetzte keiner Veränderung unterliegt und damit als Anwärter auf das Wesen des eigentlichen Seins in Frage kommen könne. Dasjenige aber, das sinnlicher Wahrnehmung unterliegt, wird als veränderlich und insofern als mit sich selbst nicht identisch beschrieben. Nachdem Platon erklärt hat, dass die gleich bleibenden Wesenheiten daher auch nur durch das reine ‚Denken der Seele selbst‘ zu erkennen sind, stellt Kebes die Frage nach den zwei Formen des Seienden.⁴⁵

⁴² Angehrn, *Der Weg zur Metaphysik*, 158.

⁴³ Traditionell wird die Auffassung vertreten, dass die Ideenlehre entstanden ist, indem Platon die Lehre des Heraklit vom Wechsel der Dinge und die Lehre der Eleaten vom unveränderlichen Sein miteinander verbunden hat.

⁴⁴ Vgl. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1, 16ff.

⁴⁵ Vgl. Platon, *Phd.*, 79a.

Sollen wir also, sprach er [Kebes], zwei Arten des Seienden setzen, sichtbar die eine und die andere unsichtbar? – Das wollen wir, sprach er [Platon]. – Und die unsichtbare als immer auf gleiche Weise sich verhaltend, die sichtbare aber niemals gleich? – Auch das, sagte er, wollen wir setzen.⁴⁶

In diesem Abschnitt sehen viele Interpreten die erste Formulierung einer transzendentalen Seinsweise, die im Laufe der Zeit zur Ideenlehre verdichtet wird.⁴⁷ Im Begriff der Idee verankert Platon die seiner Ansicht nach für das Erkennen unabdingbare Voraussetzung der *Unveränderlichkeit* des zu Erkennenden.⁴⁸ Nur von dem was sich nicht verändert, kann es überhaupt eine Wissenschaft geben, denn das Veränderliche lässt sich nicht abschließend beschreiben. Wissenschaft unterstellt mithin ein festes Relat der Bezugnahme. Man kann hier auch vom ‚epistemologischen Argument‘ der Ideenlehre sprechen. Dieses erkenntnistheoretische Argument findet sein Pendant in einer sprachtheoretischen These, derzufolge auch die *Namensbezeichnung*, auf die Existenz eines betrachterunabhängigen und unveränderlichen Relats verweist. Diese *sprachphilosophische* Begründung kann als zweites Argument für die Rechtfertigung der Ideenlehre gekennzeichnet werden. Das namentlich Bezeichnete wird hier als Unveränderliches gesetzt.⁴⁹

Eine besondere Stellung unter den Ideen nimmt die Idee des Guten ein. Sie gilt als Leitbegriff der Philosophie Platons und Ferber vertritt die Ansicht, dass sie „das zentrale Thema der platonischen Philosophie [ist]“⁵⁰. Die eigentliche Lehre von der Idee des Guten ist bei Platon nicht begrifflich ausgearbeitet, sondern findet sich in den drei Gleichnissen: Sonnen-, Linien-

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Tatsächlich verwendet Platon zunächst keinen einheitlichen Begriff für ‚Idee‘, sondern wechselt je nach Kontext zwischen den Begriffen »eidos«, »idea«, »morphe« und auch »ousia«.

⁴⁸ Vgl. hierzu beispielsweise Angehrn, *Der Weg zur Metaphysik*, 214ff.; Disse, *Platons Ideenlehre als Metaphysik*, 275ff.

⁴⁹ Gregory Vlastos erklärt, dass die Unterscheidung von Sinnenwelt und Idee bei Platon letztendlich auf die eigentliche Differenz von Gegenstand und Begriff verweise (vgl. Vlastos, *Degrees of Reality*) und Francis M. Conford behauptet, dass die Ideenlehre der mittleren Periode reine Mystik darstelle und mit der Sprachphilosophie als überwunden gelten könne (vgl. Conford, *From Religion to Philosophy*, 257).

⁵⁰ Ferber, *Platons Idee des Guten*, 9.

und Höhlengleichnis⁵¹, wobei der Kern der Lehre im Sonnengleichnis beschrieben wird. Dort lässt Platon Sokrates erläutern, dass die Idee des Guten dasjenige ist, „was dem Erkennbaren die Wahrheit mitteilt und dem Erkennenden das Vermögen hergibt“.⁵² Die Idee des Guten ist hier *Ursache* der Wahrheit „als erkanntseiender verstanden“ und damit „ein anderes und noch Schöneres“ als Wahrheit und Erkenntnis selbst.⁵³ Damit wird die überragende Bedeutung der Idee des Guten deutlich, denn sie ist den Begriffen Wahrheit und Erkenntnis, die beide eine wichtige Rolle in der Philosophie Platons spielen, übergeordnet. So erklärt Platon, dass das Gute „noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt“.⁵⁴ In welchem Sinn aber ist das Gute dem Sein und damit der Idee übergeordnet?

Der Begriff des Guten hat zunächst eine teleologische Bedeutung. Er drückt die Werthaftigkeit des Seins im Ganzen aus und gibt jenseits des Partikularismus ethischer Tugenden und Normen einen Ausblick auf die Letztbegründung der Handlungen des Menschen, indem er ethischen Prädikaten wie ‚gerecht‘, ‚richtig‘, ‚sittlich‘ etc. ihre eigentliche, nicht weiter zu hinterfragende Bedeutung verleiht. Damit tritt die *Idee des Guten* als eine Ermöglichungsbedingung für eine positive Beurteilung ethischer Sachverhalte auf. Der Status den die Idee des Guten dabei einnimmt ist jedoch doppeldeutig. Einerseits ist sie, obwohl höchste Idee, dennoch Idee unter anderen, *primus inter pares*, die diesen ihre Zielrichtung vorgibt; als solche wird sie von Platon auch *Idee des Guten* genannt⁵⁵. Andererseits steht die Idee des Guten als höchste Idee in einem transzendenten Verhältnis zu den übrigen Ideen, da sie an Würde und Kraft über das Sein, welches bei Platon die Ideen sind, hinausreicht. Nach Ansicht von Angehrn lässt sich dieser Doppelstatus als eine ‚Ontologie zweiter Stufe‘⁵⁶ begreifen. Die Idee des Guten gilt somit als Grund für die Seinsverfassung der übrigen Ideen *und* der existierenden Dinge, des Daseins, gleichermaßen. So wird auch die Wesenhaftigkeit des Seins in seiner ontologischen, nicht

⁵¹ Sonnengleichnis Pol. 506a ff.; Liniengleichnis Pol. 509d ff.; Höhlengleichnis Pol. 514a ff.

⁵² Pol. 508d-e.

⁵³ Ebd. 508e.

⁵⁴ Ebd. 509b.

⁵⁵ ἰδέα του αγαθου.

⁵⁶ Angehrn, *Der Weg zur Metaphysik*, 292.

ausschließlich ethischen Bedeutung auf die Idee des Guten zurückgeführt, denn durch den Begriff des Guten „versucht Plato das, was wirklich ist, erst zu fundieren“⁵⁷. In dieser Formulierung wird der Anspruch des Idealismus deutlich, die Realität durch die Idee zu begründen und gleichzeitig verständlich, wieso Habermas Platon als exemplarischen Vertreter dieser Lehre darstellt und ihn damit zu einem frühen Vertreter eines metaphysischen Gedankenguts erklärt, das Habermas selbst ablehnt.

Diese Ablehnung teilt Habermas mit Karl Popper, der – ähnlich wie Habermas – die Philosophie Platons vor allem aufgrund seiner eigenen soziologischen und politischen Überzeugungen kritisiert. Diese Übereinstimmungen von Popper und Habermas sind für die vorliegende Arbeit deshalb von Interesse, weil im dritten Teil anhand des Verhältnisses von Habermas zum Kritischen Rationalismus einige wichtige Thesen in Bezug auf die Leitfrage der Arbeit entwickelt werden. Daher soll hier noch kurz auf die Kritik Poppers an Platon eingegangen werden:

Popper unterscheidet zwischen zwei (philosophischen) Einstellungen: dem Historizismus⁵⁸ und der sozialtechnischen Einstellung⁵⁹. Den Historizisten zeichne der Versuch aus, die Geschichte im Hinblick auf Gesetzmäßigkeiten zu analysieren, um daraus Rückschlüsse für politische Entscheidungen zu ziehen.⁶⁰ Der Sozialtechniker sehe die Geschichte hingegen nicht als unumstößliches Gesetzeswerk, dem der Mensch hilflos ausgeliefert ist, sondern vielmehr als Werk des Menschen selbst. Er sei daher auch von der Möglichkeit überzeugt, den (historischen) Kontext in dem er lebt, beeinflussen und verändern zu können.⁶¹ Da Popper allerdings der Auffassung ist, dass der Historizist zugleich auch eine sozialtechnische Einstellung vertreten könne, differenziert er die sozialtechnische Einstellung weiter in eine „utopische Sozialtechnik“ und eine „Sozialtechnik der kleinen

⁵⁷ Ferber, Platos Idee des Guten, 217.

⁵⁸ Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1, 12.

⁵⁹ Ebd. 28.

⁶⁰ Vgl. ebd. 12.

⁶¹ Vgl. ebd. 29.

Schritte⁶². Der utopische Sozialtechniker versuche die Gesellschaft in Hinblick auf ein zuvor erkanntes Ziel zu verändern⁶³, das Ziel der ‚Sozialtechnik der kleine Schritte‘ bestehe hingegen vor allem in der Vermeidung von Unglück und nicht in der (politischen) Realisierung eines vordefinierten Gesellschaftszustandes⁶⁴.

Platon ist für Popper ein exemplarischer Vertreter der utopischen Sozialtechnik, da er zunächst eine Analyse des Seins und der Welt vorgenommen habe, um anschließend Rückschlüsse auf die praktische Realisierung der Ergebnisse dieser Analyse zu ziehen. Ganz im Sinne des Historizismus und der Theorie der Veränderung, derzufolge *„jegliche soziale Veränderung zu Verderbnis, zum Verfall oder zu Degeneration“*⁶⁵ führe, gehe Platon von einem ursprünglichen, idealen Staat aus, in dem es durch Veränderung zu einem Zerfall komme, der durch verschiedene politische Stadien gekennzeichnet sei: Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannei. Popper mach überaus deutlich, dass er dem Historizismus in „offener Feindschaft“ gegenübersteht, da dieser „nicht nur unzulänglich, sondern geradezu schädlich“ sei.⁶⁶ Ihre Wurzeln findet die Lehre Platons nach Ansicht von Popper in der ontologischen Überzeugung, dass jedes Seiende das Abbild einer ursprünglichen Idee ist (metaphysischer Dualismus), die im Gegensatz zum empirischen Gegenstand keiner Veränderung und damit auch keinem Zerfall ausgesetzt ist (Theorie der Veränderung). So entstehe der Entwurf einer geschlossenen, totalitären Gesellschaft an deren Spitze ein Philosoph als König steht und deren Struktur durch eine biologisch begründete Klassenherrschaft ausgezeichnet ist.

Vor allem in der popperschen Kritik am metaphysischen Dualismus bzw. seinen Konsequenzen auf die politischen Theorien finden sich Parallelen zur Philosophie von Habermas. Auch Habermas misstraut einer Philosophie, die den Anspruch stellt, Ziele durch ‚reine Theorie‘ auszumachen, um diese

⁶² Ebd. 187.

⁶³ Vgl. ebd. 187.

⁶⁴ Vgl. ebd. 188.

⁶⁵ Ebd. 25.

⁶⁶ Ebd. 42.

anschließend in einer Praxis zu verankern, die sich ihnen per definitionem fügen muss.⁶⁷ Zwar teilt Habermas die poppersche Einschätzung der Bedeutung der naturwissenschaftlichen Erkenntnismethode für soziologische oder philosophische Überlegungen nicht vollständig⁶⁸, geht jedoch, wie später noch zu zeigen sein wird, bei der Begründung der Sollgeltung von Normen von einer empirischen Analyse existierender *Sprechhandlungen* aus, um anschließend deren Strukturmerkmale zu extrahieren. Diese Vorgehensweise setzt sich, bei allen sonstigen Differenzen, weder der Kritik Poppers am Historizismus, noch der Kritik am Essentialismus aus, führt allerdings zu Konsequenzen auf der Begründungsseite, die einer genaueren Analyse bedürfen.

Auch die im nächsten Kapitel behandelte Debatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich macht deutlich, inwiefern Habermas noch in der modernen Philosophie Einflüsse der Philosophie Platons erkennt, denn Henrich strebt nach Ansicht von Habermas ebenso nach einer platonischen Universalität.⁶⁹ Aus der habermasschen Perspektive kann daher eine philosophisch-politische Entwicklungslinie von Parmenides und Platon bis zur Bewusstseinsphilosophie gezogen werden, deren Fortgang vor allem durch jenen Dualismus geprägt ist, der in der Zweiweltenlehre von Parmenides und Platon seinen Anfang findet. Die Differenzierung von Sein und Schein, deren beispielhafte Darstellung sich im Höhlengleichnis Platons findet, bleibt ein wichtiges Merkmal philosophisch-politischer Theorienbildung, die ihren Abschluss auch in der Rede vom Verblendungszusammenhang bei Horkheimer und Adorno noch nicht findet. Auch wenn Habermas noch selbst in der Tradition der Kritischen Theorie steht, hat seine Kritik an der Kritischen Theorie eine für diesen Zusammenhang wichtige Bedeutung, denn sie macht die Skepsis deutlich, die Habermas' noch gegen die seiner Ansicht nach unkritischen Aspekte der Kritischen Theorie hegt. Für Habermas bleibt die Benennung des Ortes von dem aus die Rede vom Verblendungszusammenhang formuliert werden kann, letztlich ähnlich

⁶⁷ Vgl. Habermas, *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*.

⁶⁸ Vgl. Adorno, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*.

⁶⁹ Vgl. Habermas, *Rückkehr zur Metaphysik*.

fragwürdig, wie die Legitimation für die philosophisch-politische Lehre Platons. Insofern scheint jenen Theoretikern, die den Verblendungszusammenhang als einen solchen zu benennen fähig sind, ein exklusives Wissen zur Verfügung zu stehen, das dem ‚normalen Menschen‘ unzugänglich bleibt. In einer solchen Annahme steckt für Habermas *und* Popper die Tendenz zu totalitären Standpunkten, auch wenn gerade diese Tendenz selbst Gegenstand und Ziel der Kritik ist. Hier kommen die Aussagen Habermas’ und Poppers zu einer Übereinstimmung, auch wenn die Konsequenzen, die sie aus ihnen ziehen, sehr unterschiedlich sind.

Die folgenden beiden Merkmale metaphysischen Denkens bilden die Grundlage für den zweiten und dritten Teil der Arbeit. Die Auseinandersetzung mit der Bewusstseinsphilosophie ist ein zentrales Thema der Theorie von Habermas’ und wird daher im zweiten Teil der Arbeit anhand des zentralen Begriffs des Selbstbewusstseins vertieft. Im dritten Teil der Arbeit wird der vierte und letzte Aspekt metaphysischen Denkens, auf die Theorie von Habermas selbst bezogen. Die übergeordnete Frage lautet hier: wenn für Habermas ein starker Theoriebegriff Merkmal metaphysischen Denkens ist, welchen Status hat dann der Begründungsanspruch, den Habermas innerhalb der Diskursethik vertritt?

Das dritte Merkmal metaphysischen Denkens ist

1.3 Das bewusstseinsphilosophische Denken

Die Auseinandersetzung mit der Bewusstseinsphilosophie ist für Habermas die Auseinandersetzung mit dem „Erbe der Metaphysik“⁷⁰.

Zunächst: Was ist Bewusstseinsphilosophie für Habermas?

Habermas verwendet den Begriff ‚Bewusstseinsphilosophie‘ nicht ganz einheitlich. An manchen Stellen spricht er auch vom ‚Mentalismus‘ oder der ‚Subjektphilosophie‘. Wichtig ist zunächst, dass mit dem

⁷⁰ Habermas, *Motive nachmetaphysischen Denkens*, 39.

„Paradigmenwechsel von der Ontologie zum Mentalismus“⁷¹ die Erörterung ‚alter‘ Probleme auf einer neuen Grundlage stattfindet: der Grundlage der Subjektivität. Die Rede von der Bewusstseinsphilosophie und dem Paradigmenwechsel steht im Kontext des Drei-Stadien-Modells der Philosophiegeschichte.⁷² Habermas geht dabei – wie bereits erwähnt - mit Tugendhat⁷³ und Schnädelbach⁷⁴ davon aus, dass sich die Philosophiegeschichte allgemein anhand der Begriffe ‚Sein‘, ‚Bewusstsein‘ und ‚Sprache‘ einteilen lässt. Den einzelnen Epochen lassen sich bestimmte Formen des Denkens zuordnen: der Epoche des Seins das ontologische Denken, der Epoche des Bewusstseins das reflexionsphilosophische Denken und der Epoche der Sprache das sprachphilosophische Denken. Die Übergänge der einen zur anderen Epoche werden durch den Begriff des ‚Paradigmenwechsels‘ beschrieben, wobei dieser von der zweiten zur dritten Epoche auch als ‚linguistic turn‘ bezeichnet wurde. Folgt man dieser zugegebenermaßen verkürzten⁷⁵ aber hilfreichen Einteilung, so wird deutlich, dass sich die Darstellungen der ersten beiden Merkmale metaphysischen Denkens (Identitätsdenken und Idealismus) im Rahmen des ontologischen Denkens bewegen. Da Habermas nur sehr selten Bezug auf die Antike nimmt, ist die Epoche des Seinsdenkens für Habermas vor allem aufgrund ihres ideengeschichtlichen Einflusses auf die Bewusstseinsphilosophie von Bedeutung.

Grundlage der Abgrenzung des *bewusstseinsphilosophischen Denkens* gegenüber dem Seinsdenken der Antike ist das Moment der Subjektivität. Als zentrale Figur des Paradigmenwechsels von der Seins- zur Bewusstseinsphilosophie kann Descartes bezeichnet werden: seine Philosophie des methodischen und radikalen Zweifels führt zur Beziehung des Ich auf sich selbst und damit zu einem spezifisch veränderten Verständnis des Selbstbewusstseins, welches „den Schlüssel zur innerlichen

⁷¹ Ebd. Auf die Bedeutung des ‚Paradigmenwechsels‘ wird später noch detailliert eingegangen.

⁷² Habermas, *Metaphysik nach Kant*, 20ff.

⁷³ Vgl. Tugendhat; Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*.

⁷⁴ Vgl. Schnädelbach, *Philosophie*.

⁷⁵ Habermas wurde für die Übernahme dieses Modells von verschiedenen Seiten kritisiert. Vgl. etwa Gerhardt, *Metaphysik und ihre Kritik*, 61ff.

und absolut gewissen Sphäre der Vorstellungen [bietet], die wir von den Gegenständen haben“⁷⁶. Durch den zur Methode erhobenen Zweifel hoffte Descartes eine absolute Gewissheit zu begründen⁷⁷, die er im ego cogito gefunden zu haben glaubte. Die Bezugnahme auf das Ich als einzigen festen Grund der Gewissheit kann als Ausgangspunkt für den Begriff der Subjektivität im Sinne der Bewusstseinsphilosophie beschrieben werden.⁷⁸ Allerdings geht die Bedeutung der ideengeschichtlichen Epocheneinteilung für Habermas' Konzeption über einen rein geschichtsphilosophischen Abriss hinaus. Wie bereits angedeutet, setzt Habermas Metaphysik und Bewusstseinsphilosophie nicht einfach gleich, sondern bezeichnet das reflexionsphilosophische Denken als ‚Erbe der Metaphysik‘. Dies geschieht mit dem Verweis auf die Bedeutung jener Begriffe, die Habermas zunächst verwendete um die ontologische Form der Metaphysik zu kennzeichnen: Identität und Idee.

Diese [die Bewusstseinsphilosophie] tritt das Erbe der Metaphysik insofern an, als sie den Vorrang der Identität vor der Differenz und den der Idee vor der Materie sichert.⁷⁹

In der Priorisierung der Identität gegenüber der Differenz und der Grundlegung der Materie in der Idee zeigt das reflexionsphilosophische Denken für Habermas seine Verwandtschaft zur ontologischen Metaphysik. Vor allem die Zweiweltenlehre in der praktischen Philosophie Kants drückt diese Struktur aus und ist insofern einer der wichtigen Kritikpunkte Habermas' gegenüber Kant. Ihren systematischen Ausdruck findet diese Kritik in der *Detranszendentalisierung* der Kantischen Ethik durch Apel und Habermas, die uns noch eingehend beschäftigen wird. Sind die Gründe für diese Ablehnung wie so oft auch politischer Natur, so wird im Folgenden dennoch vor allem die philosophische Begründung für die Ablehnung des

⁷⁶ Habermas, *Motive nachmetaphysischen Denkens*, 39.

⁷⁷ Descartes, *Meditationen*,.

⁷⁸ Zur Darstellung der Abgrenzung von Bewusstseinsphilosophie und Ontologie bzw. Seinsdenken siehe auch Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, 79ff. Tugendhat teilt die Bewusstseinsphilosophie hier in drei Teile ein und vertritt dabei eine etwas andere Interpretation der Bedeutung Descartes' für die Abgrenzung von Bewusstseinsphilosophie und Ontologie als Habermas.

⁷⁹ Habermas, *Motive nachmetaphysischen Denkens*, 39.

bewusstseinsphilosophischen Paradigmas im Vordergrund stehen: Habermas ist der Ansicht, dass mit dem Wechsel zu sprachphilosophischen Ansätzen verschiedene einschlägige Probleme der Bewusstseinsphilosophie, wie beispielsweise die Zirkelhaftigkeit der Selbstbewusstseinstheorie, die normativen Defizite der Kritischen Theorie etc., gelöst werden können. Letztendlich sollen damit gleichzeitig auch die *metaphysischen Implikationen* der Bewusstseinsphilosophie aufgehoben werden.⁸⁰

Kant

Auch wenn Habermas ein Interesse an einer philosophischen Überwindung der Bewusstseinsphilosophie hat, stellt die praktische Philosophie Kants dennoch das entscheidende konzeptuelle Vorbild für die Diskursethik dar. An der detaillierten Auseinandersetzung mit Kant lässt sich daher die allgemeine Kritik Habermas' an der Bewusstseinsphilosophie exemplarisch verdeutlichen.

Kant entwirft in seiner Ethik ein moralphilosophisches Konzept, das als Zäsur innerhalb der Geschichte der praktischen Philosophie bezeichnet werden kann und das die Ethik-Diskussion bis heute bestimmt. Entscheidend ist die Begründung des allgemeinen Anspruchs, den Kant mit seiner Ethik erhebt. Er wendet sich von jedem utilitaristischen Ethikverständnis ab und entwickelt eine formale Begründung der Sollgeltung moralischer Normen, die auch für den Begründungsanspruch der Diskursethik von entscheidender Bedeutung ist. Damit bekommt der Status moralischer Normen eine neue Dimension, deren Legitimation bis heute Streitpunkt geblieben ist. Für Kant kann ausschließlich der gute *Wille* als Prüfstein der moralischen Legitimation einer Handlung angesehen werden.⁸¹ Darin liegt der offensichtliche Hinweis auf die Abkehr vom Versuch, das Prinzip des Guten in empirischen Zusammenhängen bzw. Begriffen wie beispielsweise Glück oder äußeres Gut zu verankern. Gleichzeitig wird damit abgelehnt, die Konsequenzen einer Handlung als Richtschnur für die Bestimmung eines guten Willen heranzuziehen, denn deren Erfolg ist letztendlich nicht *prinzipiell* bestimmbar, er bleibt zufällig.

⁸⁰ Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 344ff.

⁸¹ Kant, Werke IV, 392.

Der letzte Aspekt den Habermas im Zusammenhang der Bestimmung metaphysischen Denkens nennt ist

1.4 Der starke Theoriebegriff

Vergleichbar den Religionen, in denen sich besonderes Wissen und besonderes Verhalten für ausgewählte Personen zum Heilsweg verdichtet, stellt die Philosophie – teilweise bis auf den heutigen Tag – den Anspruch, ein ausgezeichnetes Wissen mit einem speziellen Wahrheitszugang zu verkünden. Parallelen zum Heilsweg sieht Habermas schon in dem auf Aristoteles zurückgehenden Entwurf eines theoretischen Lebens, des *bios theoretikos*.⁸² Heutzutage nimmt dieser Anspruch neue Züge an. Wo der Siegeszug der wissenschaftlichen Methode die philosophischen Aussagen nicht zur Bescheidenheit gezwungen hat, wirkt der noch erhobene Anspruch oft wie ein trotziges Relikt. An anderer Stelle werden Letztbegründungskonzeptionen ohne Trotz aber mit erheblichem Argumentationsaufwand entworfen. Diese Letztbegründungsversuche sind ebenfalls ein Thema der Dissertation, denn auch wenn Habermas erklärt, dass der starke Theoriebegriff ein Merkmal metaphysischen Denkens ist, und er damit vor allem auf die Relation von Philosophie und Religion anspielt, so wird dieses Merkmal unter einer etwas veränderten Perspektive zur Herausforderung für Habermas selbst. Diese Perspektive interpretiert die Rede vom starken Theorieanspruch als das Selbstvertrauen einer Theorie, (Letzt)Begründungen für philosophische Fragen zu liefern. Zwar versteht sich Habermas als nachmetaphysischer Denker, doch gerade sein starker Begründungsanspruch muss in dieser Hinsicht einer genaueren Analyse unterzogen werden.

2. Dieter Henrich und Jürgen Habermas: Zur Exklusivität des Wissens von sich selbst

Als Ausgangspunkt für die Darstellung der Auseinandersetzung Habermas' mit der Bewusstseinsphilosophie ist besonders die Debatte zwischen

⁸² Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1831ff.

Habermas und Dieter Henrich geeignet, da diese im Dissens über den Metaphysikbegriff ihren Ursprung hat. 1982 veröffentlicht Henrich ein Buch mit dem Titel *Fluchtlinien*, in dem er sich mit dem Selbstverständnis der Philosophie auseinandersetzt. Henrich erkennt eine Tendenz innerhalb der Philosophie, die „philosophische Untersuchung der Form einzelwissenschaftlicher Analyse zu unterwerfen“⁸³. In einer von Habermas für die Zeitschrift *Merkur* verfassten Sammelrezension, kritisiert Habermas in grundlegender Weise diesen Versuch, spekulatives Denken unter den veränderten Rahmenbedingungen einer modernen Bewusstseinslage zu retten.⁸⁴ Henrich antwortet darauf zunächst im Juni 1986, ebenfalls im *Merkur*, mit einem Artikel auf die Rezension von Habermas.⁸⁵ Dieser Artikel wird in einer erweiterten Fassung 1987 in dem Band *Konzepte* veröffentlicht.⁸⁶ Einen Schlusspunkt der Debatte setzt der erste Teil des Buches *Nachmetaphysisches Denken* von Habermas mit dem Titel „Rückkehr zur Metaphysik?“.

Im Folgenden wird erläutert, worin der Dissens zwischen Habermas und Henrich genau besteht:

2.1 Der Philosophiebegriff

Eine erste Differenz findet sich bereits in der Stellung beider Denker zum Metaphysikbegriff. Für Henrich ist und bleibt Philosophie die „Suche nach der Begründung von schlechtweg grundlegenden Annahmen“⁸⁷ und deren Integration zu einem Ganzen, das er begrifflich in die Nähe des Systems bringt. „Umfassende Erklärung des Wirklichen im Ganzen“⁸⁸ ist demnach auch heute noch die Aufgabe des Philosophen, wobei Philosophie zugleich als Nachfolgerin der Religion beschrieben wird.⁸⁹

Auch wenn Habermas seinerseits zugibt, dass die Philosophie sich einen „thematischen Bezug zum Ganzen“⁹⁰ bewahrt, teilt er nicht Henrichs Ansicht

⁸³ Henrich, *Fluchtlinien*, 7.

⁸⁴ *Merkur* 1985. Nr. 439/440. 898ff.

⁸⁵ *Merkur* 1986. Nr. 448. 495ff.

⁸⁶ Henrich, *Was ist Metaphysik - was Moderne?*

⁸⁷ Henrich, *Fluchtlinien*, 125.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd. 99.

⁹⁰ Habermas, *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, 24.

einer exponierten Stellung der Philosophie, die den Weltreligionen als Platzanweiser gegenübertritt.⁹¹ Habermas will die Philosophie aus der Rolle des Platzanweisers in die Rolle des Platzhalters transformiert sehen, da er eine Entwicklung diagnostiziert, in der er die Legitimation für die Begrenzung der Philosophie auf diese Aufgabe erkennt. Er positioniert die Philosophie damit zwar jenseits einer Einstellung, die den Gestus der Verabschiedung von Philosophie im Ganzen proklamiert⁹², teilt jedoch auch nicht die Vorstellung einer Philosophie, die noch immer, wenn auch in dem Bewusstsein der Notwendigkeit reflexiver Selbstbeschränkung⁹³, einen Systemcharakter anstrebt. Überträgt man eine Formulierung von anderer Stelle auf die Auseinandersetzung zwischen Habermas und Henrich, so kann man aus habermasscher Sicht sagen, dass Henrich versucht, die Philosophie „unter der Hand, und zwar im Namen ihrer Konservierung“⁹⁴ zu verabschieden. Der Versuch einer Stärkung der Philosophie angesichts der Herausforderungen durch das moderne Bewusstsein schlägt hier in die Negation ihrer Bedeutung um. Habermas eigene Einschätzung der Philosophie ist hingegen gerade aufgrund der reduzierten Aufgabe, die Habermas ihr zugesteht, als ein Rettungsversuch zu verstehen. Die Kritik die etwa Rorty an der Bedeutung der Philosophie als Erkenntnistheorie übt⁹⁵, wird von Habermas nicht prinzipiell abgelehnt, sondern uminterpretiert. Diese Neubestimmung der Philosophie als Platzhalter beinhaltet einige äußerst wichtige Elemente des habermasschen Umgangs mit der Frage nach Metaphysik, der Rolle empirischer Wissenschaften und damit der immerhin schwach naturalistischen Gegenmaßnahmen, denen hier eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Habermas beginnt mit einer ideengeschichtlichen Rekonstruktion, die ihn zur Unterscheidung von verschiedenen Positionen führt, anhand deren Darstellung sich die habermassche Position selbst gut verorten lässt. Den Ausgangspunkt für die erste Differenzierung bildet die kritische

⁹¹ Habermas, Rückkehr zur Metaphysik, 902.

⁹² Für Habermas ist Richard Rorty bis heute einer der stärksten Vertreter dieser Position. Vgl. auch Rorty, Der Spiegel der Natur.

⁹³ Henrich, Fluchtlinien, 127.

⁹⁴ Ebd. 20.

⁹⁵ Vgl. Rorty, Der Spiegel der Natur.

Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie Kants auf der einen und dem Idealismus Hegels auf der anderen Seite. Für die Kritik an Kant seien die analytische Position Strawsons, die konstruktivistische Theorie Lorenzens und der kritizistische Ansatz Poppers wichtig. Die Kritiklinie am hegelschen Idealismus bilde sich hingegen in der materialistischen Erkenntniskritik Lukacs, dem Praktizismus Korschs und Freyers und dem Negativismus Adornos aus. Bedeutendes Merkmal dieser Ideenlinie ist nach Ansicht von Habermas der Versuch, den philosophischen Vernunftanspruch nicht komplett aufzugeben. Anschließend unterscheidet Habermas mit Pragmatismus und Hermeneutik eine weitere Kritiklinie, die sich gleichzeitig gegen Kant *und* Hegel wendet. Zwei Aspekte sind dabei für den vorliegenden Kontext besonders wichtig: einerseits lehnen Pragmatismus und Hermeneutik die, nach Ansicht von Habermas entscheidenden Prämissen der Bewusstseinsphilosophie ab und lehnen damit jenes Paradigma ab, in dem sich seiner Ansicht nach sämtliche Theoretiker der ersten Kritiklinie, sowohl die Kritiker Kants als auch Hegels, befinden. Hierin liegt ein Aspekt von Pragmatismus und Hermeneutik, den Habermas als Anknüpfungspunkt für die Entwicklung seiner eigenen Theorie fruchtbar gemacht hat. Auf der anderen Seite empfehlen beide Positionen jedoch implizit, den „Vernunftanspruch des philosophischen Denkens“ aufzugeben und legen damit die „Verabschiedung von Philosophie selber“⁹⁶ nahe. Dieses Ansinnen lehnt Habermas in seiner eigenen Philosophie klar ab.

Habermas verfolgt mithin die Absicht, die von Pragmatismus und Hermeneutik ausgehende Kritik an Kant und Hegel in einer Weise aufzunehmen, in der der Vernunftanspruch der ersten Kritiklinie nicht aufgegeben werden muss. Zu diesem Zweck verbindet er die für ihn akzeptablen Aspekte der ersten (Vernunftanspruch) mit den positiven Aspekten der zweiten Kritiklinie (Ablehnung der bewusstseinsphilosophischen Argumentationsstruktur). Die vorliegende Arbeit verfolgt nun die Absicht, die inhaltlichen Konsequenzen dieses Konzeptionsaufbaus für die habermassche Metaphysikkritik zu untersuchen. Für den Philosophiebegriff von Habermas folgt daraus, dass die Bedeutung

⁹⁶ Habermas, Philosophie als Platzhalter und Interpret, 18.

der Philosophie gegenüber ihrem Selbstverständnis zu Hegels Zeiten zwar reduziert wird, in diesem Zustand aber immerhin ‚überleben‘ kann und sich nicht, wie bei Wittgenstein oder Rorty, selbst aufheben und den ‚harten Wissenschaften‘ das Feld überlassen muss. Andererseits bedeutet die habermassche Bestimmung zugleich, dass der Philosophie ausschließlich die Rolle eines „Platzhalters für empirische Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen“⁹⁷ zukommen kann. Dieses Zitat entspricht genau dem Geiste, in dem Habermas Philosophie betreibt: Philosophie kann gegenüber den empirischen Wissenschaften keinen außerordentlichen Anspruch auf Erkenntnis mehr erheben und ist in diesem Sinne dazu verpflichtet, sich selbst an den Erkenntnismethoden der empirischen Wissenschaften zu orientieren. Was Habermas eher beiläufig über die analytische Position Strawsons sagt, kann insofern, wie im Verlauf der Arbeit noch gezeigt werden wird, auch auf seine eigene Philosophie bezogen werden.

Damit dieser [der universalistische Anspruch] eingelöst werden kann, wird die transzendente Begründungsstrategie im Sinne eines Testverfahrens umfunktioniert. Zu dem hypothetisch rekonstruierten Begriffssystem, das der Erfahrung überhaupt zugrunde liegen soll, darf es, wenn es gültig ist, keine verständliche Alternative geben. Dann muß sich aber jedes Mal, wenn ein Alternativvorschlag gemacht wird, zeigen lassen, daß dieser immer schon Teile der von ihm bestrittenen Hypothese in Anspruch nimmt.⁹⁸

Hier wird besonders zu untersuchen sein, welche Bedeutung dieses Philosophieverständnis für eine nachmetaphysische *Ethik* (und nicht nur für die Erkenntnistheorie) hat, die noch immer mit einem Anspruch auf universalistische Sollgeltung der Normen auftritt. Wie soll es möglich sein, unter den veränderten Bedingungen von Hermeneutik und Pragmatismus einen Vernunftanspruch aufrechtzuerhalten, der eine nachmetaphysische Ethik stützt und dabei nicht der von Feyerabend oder Foucault geübten Kritik anheim fällt. Habermas gerät hier zwischen die Fronten von Naturalismus

⁹⁷ Ebd. 23.

⁹⁸ Ebd. 14.

und Bewusstseinsphilosophie auf der einen und Hermeneutik und analytischer Philosophie⁹⁹ auf der anderen Seite. Beide Positionen werden im zweiten bzw. dritten Kapitel näher erörtert.

2.2 Selbstbewusstsein, Metaphysik und Moderne

Neben der unterschiedlichen Beurteilung des Philosophiebegriffs muss auf einer zweiten Ebene die unterschiedliche Stellung zum Begriff der Metaphysik, genauer, die unterschiedliche Einschätzung der Bedeutung dieses Begriffs für die ‚moderne Bewusstseinslage‘ hervorgehoben werden. Henrich¹⁰⁰ erklärt zunächst, dass es sein Anliegen ist, „einen Begriff von Metaphysik [zu] verdeutlichen, der mit dem Projekt der Moderne verbunden ist“. Gleichzeitig ist er der Ansicht, dass „sich Habermas in seinem eigenen Theorieunternehmen zu Unrecht von Denkaufgaben dispensiert glaubt, für die uns auch heute kein besseres Titelwort als »Metaphysik« zur Verfügung steht“¹⁰¹. Damit erklärt Henrich nicht nur, dass das Projekt der Moderne mit dem Begriff der Metaphysik verbunden werden *sollte*, sondern zugleich, dass er dazu keine Alternative sieht.

Habermas hingegen wendet sich zwar nicht im Ganzen gegen die Aufgabe, vor die Henrich die Philosophie gestellt sieht, und die man verkürzend als „integratives Denken“¹⁰² bezeichnen könnte. Im Gegenteil, der Versuch die Integration der in der Moderne auseinander tretenden Aspekte vernunftorientierter Reflexion durch einen starken Anspruch an die Theorie wieder herzustellen, stimmt mit der grundlegenden Einstellung Habermas’ durchaus überein.¹⁰³ Allerdings versucht er diese Integration explizit ohne Bezugnahme auf metaphysisches Denken zu leisten – vielmehr bezeichnet er sein eigenes Philosophieren als *nachmetaphysisch*. Auf dieser zweiten

⁹⁹ Vgl. dazu Habermas, Hermeneutische und analytische Philosophie.

¹⁰⁰ Tugendhat weist darauf hin, dass auch die Schüler Henrichs, Ulrich Pothast und Konrad Kramer an die Überlegungen von Henrich anschließen. Tugendhat spricht daher von der ‚Heidelberger Schule‘. (Vgl. Tugendhat, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, 10)

¹⁰¹ Henrich, Was ist Metaphysik, 11.

¹⁰² Vgl. Henrich, Fluchtlinien, 125ff.

¹⁰³ Habermas, Metaphysik nach Kant, 19. Zu den Gemeinsamkeiten zwischen Henrich und Habermas vgl. auch Heider, Jürgen Habermas und Dieter Henrich.

Ebene besteht mithin eine grundlegende Differenz in der unterschiedlichen Beurteilung der Bedeutung von Metaphysik für das Projekt der Moderne. Diese erste Einschätzung bleibt jedoch abstrakt, so lange nicht geklärt wird, in welchem Zusammenhang beide Philosophen das Adjektiv ‚metaphysisch‘ verwenden. Gleichzeitig muss erläutert werden, was mit der Rede vom ‚Projekt der Moderne‘ eigentlich gemeint ist. Als *Kern* des henrichschen Standpunktes bezeichnet Habermas „die bewußtseinsphilosophische Grundfigur des Selbstbewusstseins“¹⁰⁴. Durch die Ausführungen zum Drei-Stadien-Modell, speziell zum Paradigma der Bewusstseinsphilosophie im vorherigen Kapitel wurde bereits deutlich, wie wichtig diese Positionierung des henrichschen Grundgedankens sowohl für die Debatte als auch für die Darstellung der Position von Habermas ist. Dieser sieht in der Philosophie Henrichs einen Versuch, den Anspruch der Metaphysik, in Anknüpfung an die Grundgedanken Kants und Hegels und im Rahmen einer Theorie des Selbstbewusstseins, zu erneuern.¹⁰⁵ Entscheidend ist, dass diese Selbstbewusstseinstheorie nach Ansicht von Habermas im Kontext bewusstseinsphilosophischer Annahmen entworfen wird, und durch sie „die Universalität platonischen Denkens“¹⁰⁶ wieder hergestellt werden soll. Damit ordnet Habermas das Denken Henrichs explizit in die Tradition der Metaphysik ein. Henrich hatte sich schon früher mit Theorien des Selbstbewusstseins, namentlich der Theorie Fichtes auseinandergesetzt¹⁰⁷ und war dabei zu dem Ergebnis gelangt, dass sich im Wissen des Subjektes von sich selbst ein Wissen der besonderen Art offenbart, welches jeder anderen Form von Wissen an Evidenz überlegen ist.

Was im Selbstverhältnis unmittelbar bekannt ist, hat einen anderen Status als das, was uns unter Bedingungen möglichen Fehlgehens im Verstehen zugänglich ist: Es ist sozusagen ›restlos‹ offen und genau in der Weise, in der es besteht, auch schon zugänglich für unser Wissen.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Habermas, Rückkehr zur Metaphysik, 901.

¹⁰⁵ Ebd. 898.

¹⁰⁶ Ebd. 901.

¹⁰⁷ Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht.

¹⁰⁸ Henrich, Fluchtlinien, 111.

Dieser Sonderstatus des Wissens von sich selbst veranlasst Henrich, vom Phänomen des Selbstbewusstseins auszugehen, um im Anschluss daran die Notwendigkeit der Metaphysik für das Projekt der Moderne zu verdeutlichen. Für Habermas ist es allerdings bereits diese besondere Form der Auszeichnung von Wissen, die ihn veranlasst in Henrichs Projekt eine Geistesverwandtschaft zu metaphysischem Gedankengut zu diagnostizieren, denn metaphysisches Denken zeichnet sich für Habermas durch den Anspruch auf exklusives, nicht weiter hinterfragbares Wissen aus.

Das metaphysische Format ist daran zu erkennen, daß das philosophische Denken weder fallibilistisch ist wie die Wissenschaften noch pluralistisch wie die nur in der Mehrzahl auftretenden Lebensdeutungen der Moderne. Die Theorie des Selbstbewusstseins verspricht eine besondere Art von Gewißheit.¹⁰⁹

Das spezifische Wissen, das das Subjekt im Selbstbewusstsein von sich selbst erlangt, tritt damit innerhalb der Bewusstseinsphilosophie und bei Dieter Henrich als exemplarisches Beispiel für diese besondere Form der Gewissheit zu Tage, die Habermas als metaphysisch begreift. Das letzte Zitat kann daher als allgemeine Definition metaphysischen Denkens im Sinne von Habermas verstanden werden – es weist jedoch zugleich auf die Bedeutung der unterschiedlichen Einschätzung des Selbstbewusstseinsbegriffs hin. Henrich orientiert sich an den Konzeptionen des deutschen Idealismus und versucht die „Frage nach den Bedingungen des Selbstbewusstseins mit dem Verweis auf ein vorgängiges Mit-sich-Vertrautsein zu beantworten“¹¹⁰, wohingegen Habermas die Überwindung des Paradigmas der Bewusstseinsphilosophie für einen ersten und wichtigen Schritt zur Überwindung metaphysischen Denkens überhaupt begreift.¹¹¹ Die Rückkopplung der Problemlösungsstrategie an das bewusstseinsphilosophische Verständnis des Selbstbewusstseinsbegriffs

¹⁰⁹ Habermas, Rückkehr zur Metaphysik, 902.

¹¹⁰ Honneth, Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität, 38.

¹¹¹ Wir werden im vierten Teil der Arbeit noch sehen, dass Habermas zu diesem Zweck bei den frühen Schriften von Hegel ansetzt und diese in einer interessanten aber auch problematischen Weise für sein Vorhaben nutzt.

sieht Habermas daher als einen Rückfall in die Metaphysik. Gleichzeitig zwingt der obsoletere Begriff des Selbstbewusstseins Henrich zu einer restaurativen Einstellung gegenüber modernem Denken im Ganzen.

Henrich erkennt seinerseits in Habermas' Theorie eine *naturalistische*, an den Einzelwissenschaften orientierte Tendenz, in der alle „Primärkonflikte durch die Einsicht in die Illusionen, von deren Annahme sie allesamt oder in wesentlichen Teilen abhängig sind“¹¹² aufgelöst werden sollen. Für Henrich wie für Kant¹¹³, zählen diese „Primärkonflikte“ allerdings in einer unhintergehbaren Weise zum Menschsein hinzu und da Metaphysik für Henrich sich – zumindest in einer Variante – als Versuch versteht, eine Antwort auf diese Primärkonflikte in Form der Selbstverständigung des Menschen über sich selbst zu finden¹¹⁴, wird auch verständlich, wieso er zu der Einschätzung gelangt, dass Habermas' eigener Ansatz „mit einem Recht, das weit geht, eine Metaphysik“ genannt werden könne.¹¹⁵ Für Henrich ist es unmöglich, *keine* Metaphysik zu betreiben und Habermas' Versuch, nachmetaphysisch zu philosophieren, ist aus der Perspektive Henrichs daher schlicht *schlechte Metaphysik*: seiner Ansicht nach trägt die von Habermas vertretene Form des Naturalismus nicht zu einer befriedigenden Selbstverständigung des Menschen bei, denn „er [der Naturalismus] wirkt hin auf die Selbstdistanzierung des bewussten Lebens“¹¹⁶, weil der Mensch letztendlich durch die Übergabe der Auflösung jener Primärkonflikte an die Einzel- und Naturwissenschaften von einer ihm essentiellen Aufgabe dispensiert werde.

Er [der Naturalismus] transformiert es [das bewusste Leben]
nicht zu einer Erfahrungsweise, in der es sich bewahrt und

¹¹² Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne, 22.

¹¹³ Kant, Werke XXIX, 765.

¹¹⁴ Von dieser Form der Metaphysik der Selbstverständigung des Menschen, die Henrich mit Kant als „Metaphysik des Abschlusses“ (Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne 13) bezeichnet, unterscheidet er die „Metaphysik des Elementaren“ (Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne 14) der es um die „Aufklärung der elementaren Leistungsweisen der Intelligenz“ (Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne, 12) zu tun ist. Darauf wird im Abschlusskapitel der Arbeit noch einmal einzugehen sein.

¹¹⁵ Ebd. 24.

¹¹⁶ Ebd. 25.

gesammelt, also nicht dementiert wissen kann, und zwar in und durch letzte Gedanken – also »Ideen«.¹¹⁷

Habermas sieht in der Kritik an einzel- und naturwissenschaftlichem Denken wiederum die rückwärts gerichtete Tendenz einer neokonservativen Einstellung, in der „die nachgeahmte Substantialität einer wieder einmal erneuerten Metaphysik“¹¹⁸ zum Vorschein kommt. Damit werde der Versuch unternommen, durch die Bezugnahme auf eine Theorie des Selbstbewusstseins die Überwindung des Fallibilismus einzelwissenschaftlicher Analysen zu erreichen. Genau diese Tendenzen sind es, die Habermas' Ansicht nach einer Rehabilitierung metaphysischen Gedankenguts entsprechen, das in der Moderne, wie er sie versteht, keinen Platz mehr haben kann. Auch wenn Habermas einen normativen Vernunftbegriff keinesfalls preisgibt und hier auch gewisse Übereinstimmungen zwischen beiden Denkern zu erkennen sind¹¹⁹, legt Habermas seinem Vernunftbegriff doch eine veränderte Theorie des Selbstbewusstseins zugrunde, die im Rahmen einer Konzeption kommunikativer Rationalität entfaltet wird. Gleichzeitig nimmt der Begriff des Selbstbewusstseins in der Konzeption von Habermas eine bedeutsame Stellung bezüglich der Abgrenzung gegenüber der Bewusstseinsphilosophie und ihren politischen Implikationen ein. Denn immerhin verbindet Habermas mit einem veränderten Selbstbewusstseinsbegriff den Anspruch, die metaphysischen Aspekte der henrichschen Theorie hinter sich zu lassen.

Die Hauptdifferenz zwischen beiden Denkern besteht aus der Sicht von Habermas in der Beurteilung des Status jenes Wissens, welches das Subjekt im Selbstbewusstsein von sich selbst erlangt. Für Henrich ist dies ein exklusives Wissen, das insofern nicht fallibel sein kann, als eine Theorie dieses Wissens keine Bezugnahme auf empirische Daten enthält, bzw. enthalten darf. Für Habermas besitzt solch exklusives Wissen jedoch ein metaphysisches Format, das er ablehnt. Im Folgenden wird daher der Selbstbewusstseinsbegriff im Verständnis von Habermas zu untersuchen

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Vgl. Habermas, *Der Horizont der Moderne verschiebt sich*, 17.

¹¹⁹ Vgl. Heider, Jürgen Habermas und Dieter Henrich.

sein, wobei ein besonderes Augenmerk auf die Differenz zur Darstellung innerhalb bewusstseinsphilosophischer Begrifflichkeiten zu richten ist.

II. Naturalisierung des Selbstbewusstseins

1. Rationalisierung und Individuum bei Jürgen Habermas

Um den Status des Selbstbewusstseins bei Habermas zu klären, bieten sich als Ausgangspunkt seine Überlegungen zur Ich-Identität und zum Individuumsbegriff an. In seinem Buch *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* von 1976 veröffentlichte Habermas zwei Texte, die sich mit dem Problem der Identität beschäftigen.¹²⁰ 1989 folgte eine Vertiefung des Themas in dem Artikel *Individuierung durch Vergesellschaftung*.¹²¹

Betrachtet man die Texte von Habermas und vergleicht diese mit seinen Aussagen in der Debatte mit Dieter Henrich, so könnte aufgrund der Titel eingewandt werden, dass Identitäts- und Selbstbewusstseinsproblematik nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden können. Vor allem in den Texten von 1976 scheint die Motivation, sich mit dem Problem der Ich-Identität auseinanderzusetzen, nicht direkt durch das Interesse am Selbstbewusstseinsbegriff sondern eher an gesellschaftstheoretischen Fragen hervorgerufen worden zu sein. Doch gerade in der Herstellung eines Zusammenhangs von Identitäts- und Selbstbewusstseinsproblematik zu gesellschaftstheoretischen Fragen liegt eine systematische Differenz des habermasschen zum henrichschen Selbstbewusstseinbegriff. Die Einbindung der Frage nach dem Begriff der Identität in gesellschaftstheoretische Zusammenhänge wird vor allem in dem Text zur Ausbildung einer vernünftigen Identität komplexer Gesellschaften deutlich.¹²² Im Zentrum steht das Problem, inwiefern moderne Gesellschaften, deren Integration nicht mehr über traditionelle Strukturen (Religion, Autorität etc.) gewährleistet werden kann, überhaupt noch in der Lage sind, sich selbst und ihren Mitgliedern eine vernünftige Identität zu sichern. Habermas macht unter

¹²⁰ Habermas, *Moralentwicklung und Ich-Identität*. Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Ich-Identität ausbilden*.

¹²¹ Habermas, *Individuierung durch Vergesellschaftung*. Eine detaillierte Auflistung der Texte von Habermas, die sich mit dem Identitätsbegriff beschäftigen, finden sich auch in Belgrad, *Identität als Spiel*, 26, Fußnote 4.

¹²² Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Ich-Identität ausbilden?*

anderem in seinen Überlegungen zu Weber und Durkheim deutlich¹²³, dass mit der Transformation der traditionellen zur modernen Gesellschaft eine Veränderung der sozialintegrativen Momente einhergeht. Die Folgen dieser Veränderungen beziehen sich sowohl auf die Gesamtgesellschaft als auch auf den Einzelnen. Im Folgenden soll zunächst der soziologische Aspekt dieser Transformation untersucht werden, da sich aus dieser Perspektive nachweisen lässt, dass der habermassche Selbstbewusstseinsbegriff letztendlich nur in der Kombination von philosophischen *und* soziologischen Überlegungen einzuholen ist. Gleichzeitig wird durch diese Vorgehensweise deutlich, dass die soziologischen Überlegungen zum Bestandteil der Kritik an der fichteschen Tradition des Selbstbewusstseinsbegriffs gehören, in der auch die Argumentation von Dieter Henrich steht. Die Soziologie Habermas' nimmt damit eine wichtige Rolle bei der Aufhebung metaphysischer Aspekte ein.

1.1 Das Individuum im Kontext der kulturellen Rationalisierung

Habermas beschreibt eine gelungene Ich-Identität zunächst allgemein als die Fähigkeit sprach- und handlungsfähiger Subjekte mit sich selbst in wechselnden Situationen und Anforderungen identisch zu bleiben.¹²⁴ Insofern sich die strukturelle Veränderung im Übergang zur modernen Gesellschaft allerdings auf jene sozialintegrativen Faktoren auswirkt, die für die Ausbildung einer personellen wie gesellschaftlichen Identität von Bedeutung sind, stellt sich die Frage, wie moderne Gesellschaften eine *vernünftige* Identität überhaupt noch sichern können.

Die gegenläufige Entwicklung der desintegrativen Momente moderner Gesellschaft einerseits und der steigenden Anforderung an die Integration des jeweils Einzelnen andererseits ist eine jener Paradoxien der Moderne, deren Analyse Habermas in der Theorie des kommunikativen Handelns vornimmt.¹²⁵ Von besonderer Bedeutung ist dabei die Rekonstruktion des gesellschaftlichen Rationalisierungsprozesses im Sinne Max Webers. Webers zentrale Einsicht besteht demnach in der Erkenntnis,

¹²³ Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.1 207ff. und Bd. 2, 69ff.

¹²⁴ Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Ich-Identität ausbilden, 93.

¹²⁵ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 8.

dass die Moderne vor allem durch die Institutionalisierung einer formalen Rationalität gekennzeichnet werden kann, die aus der Differenzierung einer ehemals substantiellen Einheit der Vernunft entstanden ist.

Die Moderne ist durch die motivationale Verankerung und institutionelle Verkörperung einer formalen Rationalität gekennzeichnet, die sich der Auflösung der substantiellen Einheit der Vernunft und dem Auseinandertreten in ihre abstrakten, zunächst unversöhnlichen Momente (Geltungsaspekte, Wertsphären) verdankt [...].¹²⁶

Auch wenn Habermas den Rationalitätsbegriff Webers letztlich für defizitär hält¹²⁷ und eine der Absichten der Theorie des kommunikativen Handelns in der Korrektur dieses Defizits besteht, hält er den weberschen Ansatz zur Erklärung der Sozialpathologien moderner Gesellschaften für konstruktiv.¹²⁸ Weber begreife die Entwicklung zur modernen, kapitalistischen Gesellschaft als eine Rationalisierung, die von Habermas auch als „religionsgeschichtlicher Entzauberungsprozeß“¹²⁹ bezeichnet wird. In ideengeschichtlicher Hinsicht bestehe Webers Theorie der Rationalisierung in einer Kritik des evolutionstheoretischen Rationalisierungsverständnisses von Herbert Spencer, der den geschichtlichen Fortschritt in Abgrenzung zu Condorcet nicht mehr als Fortschritt der Wissenschaft sondern im Sinne der Entwicklung organischer Systeme begriffen habe.¹³⁰ Systematisch beziehe sich Webers Grundfrage auf die spezifisch rationale Form des Fortschritts im Okzident. Grob gesagt, besteht das Verdienst Webers nach Habermas' Auffassung in der Analyse der *kulturellen* Rationalisierung. Diese findet in der Ausdifferenzierung religiöser Traditionen in drei (kulturelle) Wertsphären statt, die einer jeweiligen inneren Eigengesetzlichkeit folgen¹³¹.

¹²⁶ Ebd. 485.

¹²⁷ Ebd. 208.

¹²⁸ Ebd. Bd. 2, 449.

¹²⁹ Ebd. Bd. 1, 207.

¹³⁰ Ebd. 218ff.

¹³¹ Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, 541.

Die kulturelle Rationalisierung, aus der die für moderne Gesellschaften typischen Bewusstseinsstrukturen hervorgehen, erstreckt sich, so können wir zusammenfassen, auf die kognitiven, die ästhetisch-expressiven und die moralisch-evaluativen Bestandteile der religiösen Überlieferung.¹³²

Den einzelnen Wertsphären ordnet Habermas anschließend verschiedene Institutionalisierungsformen zu, da er der Ansicht ist, dass die, mit den jeweiligen Wertsphären verbundenen Geltungsansprüche, in der modernen Gesellschaft auf je unterschiedliche Weise institutionalisiert wurden: die kognitive Rationalität findet demnach im Wissenschaftsbetrieb, die ästhetische Rationalität im Kunstbetrieb ihre Institutionalisierung.¹³³ In diesem Strukturwandel wird nun ein zumindest *potentielles* Strukturproblem rationalisierter Gesellschaften deutlich: sollte ein Ungleichgewicht im Verlauf der Institutionalisierung entstehen, kann es zu einem selektiven Rationalisierungsmuster kommen.¹³⁴ Nach Ansicht von Habermas ist beim Prozess der Institutionalisierung moralisch-praktischer Rationalität ein solches Ungleichgewicht entstanden: im Gegensatz zur kognitiven und ästhetischen Rationalisierung finde keine gleichberechtigte Institutionalisierung der moralischen Wertsphäre statt.

Bis zu diesem Punkt orientiert sich Habermas an Webers Überlegungen zur kulturellen Rationalisierung. Kritisch beurteilt er allerdings das Potenzial der Weberschen Theorie für die *Auflösung* der diagnostizierten Pathologien. Seine Kritik an Weber bezieht sich letztlich auf einen, auf Zweckrationalität verkürzten Rationalitätsbegriff: zwar setze Weber die Analyse der Rationalisierungsproblematik auf der Ebene der Kultur an, folge letztendlich diesem Modell zur Erklärung gesellschaftlicher Phänomene (Entstehung des Kapitalismus) jedoch nicht konsequent, sondern verenge den Begriff der Rationalität beim Übergang von der kulturellen zur gesellschaftlichen Rationalisierung auf den Typus zweckrationalen Handelns.¹³⁵

¹³² Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 234.

¹³³ Vgl. ebd. 320ff. Zur Kritik an dem Modell der spezifischen Rationalisierungskomplexe siehe McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, 566ff.

¹³⁴ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 329.

¹³⁵ Ebd. 306.

Dem stellt Habermas seinen eigenen, am *kommunikativen Handeln* orientierten Rationalitätsbegriff entgegen, der einerseits die Schwächen des weberschen Begriffs vermeiden und andererseits einen Ausblick auf Lösungswege ermöglichen soll. Ziel ist es, einen Begriff kommunikativer Rationalität zu entwickeln, der keine Verkürzungen auf zweckrationale Handlungstypen enthält. Vielmehr soll der entwickelte Begriff alle Aspekte von Rationalisierung umfassen, um damit gleichzeitig einen normativ ausgezeichneten Standpunkt für die Kritik an faktischen Einseitigkeiten der Institutionalisierung bereitzustellen. Ohne einen solchen Begriff wäre die Auflösung der ‚substantiellen Vernunft‘ insofern endgültig, als die jeweiligen Sphären gegeneinander geschlossene Systeme bildeten, deren sinnvoller Zusammenhalt nicht mehr gewährleistet werden könnte.

Das Phänomen der Wertsphärendiffusion und der einseitigen Institutionalisierung, das Habermas in Anschluss an die kulturelle Differenzierung bei Weber konstatiert, lässt sich nun unter verschiedenen Aspekten vertiefen. In der Theorie des kommunikativen Handelns setzt sich Habermas das Ziel, mit dem Begriff des kommunikativen Handelns den Nachweis der Möglichkeit eines unverkürzten Rationalitätsbegriff zu erbringen. Er verfolgt damit nicht nur theoretische Absichten, sondern vertritt auch einen therapeutischen Anspruch gegenüber den gesellschaftlichen Folgeproblemen der selektiven Institutionalisierung. Bezogen auf die übergeordnete Fragestellung dieses Abschnitts nach dem Selbstbewusstseinbegriffs sind zunächst vor allem die Auswirkungen der Diffusion von Wertsphären auf die personelle Identität von Bedeutung.

Wie hängt also die kulturelle Rationalisierung mit dem Identitäts- im engeren und dem Selbstbewusstseinbegriff im weiteren Sinn zusammen? Erst wenn sich die Ausdifferenzierung der Wertsphären bis auf die Ebene der Alltagskommunikation durchgesetzt hat, kommt es zu einer Rationalisierung der Lebenswelt, die Weber nach Ansicht von Habermas vernachlässigt hat.¹³⁶

¹³⁶ Ebd.

In dem Maße, wie die institutionalisierte Erzeugung von Wissen, das nach kognitiven, normativen und ästhetischen Geltungsansprüchen spezialisiert ist, auf die Ebene von Alltagskommunikation durchschlägt und das Traditionswissen in seiner interaktionssteuernden Funktion ersetzt, kommt es zu einer Rationalisierung der Alltagspraxis [...] – zu einer Rationalisierung der Lebenswelt, die Weber gegenüber der Rationalisierung von Handlungssystemen wie Wirtschaft und Staat vernachlässigt hat.¹³⁷

Der beschriebene Prozess erscheint in diesem Fall – nicht nur aus Sicht der Betroffenen – zunächst als Verlust traditioneller Sicherheiten. Habermas spricht diesbezüglich von einem erhöhten Anspruch an das kommunikative Konfliktlösungspotential der Gesellschaftsmitglieder, denn die vormalig in der Lebenswelt verankerten Sinnangebote werden durch die religiöse Entzauberung ihrer konsensbildenden Kraft beraubt. Es findet ein Strukturwandel der Lebenswelt selbst statt. Eine Kompensation dieses ‚Sinnverlustes‘ kann nach Ansicht von Habermas nur über eine kommunikative Revitalisierung der Konsensbildung geleistet werden.

Auf diese Weise wird das kommunikative Handeln mit Konsenserwartungen und Dissensrisiken belastet, die große Anforderungen an Verständigung als den Mechanismus der Handlungskoordination stellen.¹³⁸

Phänomenologisch lässt sich dieser Wandel an vielen strukturellen Veränderungen verdeutlichen, wie beispielsweise der Privatisierung des Glaubens¹³⁹, dem Wandel der Öffentlichkeitsstruktur¹⁴⁰, dem Meinungspluralismus, dem Verlust der planbaren Biographie etc.¹⁴¹

Nun wird deutlich, inwiefern die Analyse der kulturellen Rationalisierung die Identitätsproblematik betrifft: Insofern Identität als die Fähigkeit verstanden werden kann, mit sich selbst in wechselnden Situationen identisch zu

¹³⁷ Ebd. 456.

¹³⁸ Ebd. 456f.

¹³⁹ Vgl. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, 101ff.

¹⁴⁰ Vgl. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit.

¹⁴¹ Ulrich Beck hat das Verhältnis des Strukturwandels der Moderne zu dessen konkreten Auswirkungen einer genaueren Analyse unterzogen. (Vgl. Beck, Risikogesellschaft).

bleiben, erhöhen sich mit den beschriebenen Strukturveränderungen einerseits die Ansprüche an die identitätsbildenden Fähigkeiten der einzelnen Subjekte. Andererseits – und darin besteht die Dialektik der religiösen Entzauberung – entstehen mit dem, durch den Wegfall traditioneller Strukturen hervorgerufenen Sinnverlust zugleich neue Freiräume, die für andere Formen der Identitätsbildung, der sozialen Inklusion und der individuellen Autonomie genutzt werden können. Auf gesellschaftlicher Ebene tritt dadurch diejenige Struktur in den Vordergrund, die Habermas als ‚nachmetaphysisch‘ bezeichnet. Diese Bezeichnung verweist unter anderem auf jene Formen sozialer Integration, die vor der Ausdifferenzierung kultureller und eigengesetzlicher Wertsphären durch religiöse Bindungen erschwert wurden. Auf der hier wichtigen Ebene des Persönlichkeitssystems lässt sich diese Dialektik *philosophisch* durch einen bestimmten Begriff kennzeichnen: *Individuierung*.

Zusammenfassend lässt sich somit sagen, dass Habermas im Anschluss an Webers Theorie der kulturellen Rationalisierung eine Beschreibung der Entstehung nachmetaphysischer Gesellschaften geliefert hat, die von der Genese eigenständiger Wertsphären ausgeht. Betreffen die Eigengesetzlichkeit der sich herausbildenden Wertsphären schließlich den Alltag der einzelnen Subjekte, so führt dies zu einer erhöhten Anforderung ihrer identitätsbildenden Fähigkeiten. Diese neuen Anforderungen implizieren einerseits den Verlust traditioneller Sinnangebote und bieten andererseits neue Möglichkeiten der Verwirklichung von Individualität.

1.2 Der Begriff der Individualität und seine Problematik

Der Strukturwandel der Moderne stellt das einzelne Subjekt in ein Spannungsfeld von neuen Freiheiten und neuer Unübersichtlichkeit, in dem es sich selbst als *Individuum* entwerfen muss. Doch der Versuch, diesen zentralen Begriff der Soziologie zu explizieren, sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass die Darstellung des Individuellen scheinbar ausschließlich anhand einer negativen Bestimmung gegenüber dem Allgemeinen durchgeführt werden kann. Damit wird das eigentliche Moment der Individualität, die qualitative Einzigartigkeit, nur per negationis, also als zufälliges, nicht jedoch als wesentliches Merkmal darstellbar.

Das Individuelle soll als das Wesentliche ausgezeichnet und kann doch nur als das Akzidentelle, nämlich als dasjenige bestimmt werden, was von der exemplarischen Verkörperung eines generisch Allgemeinen abweicht.¹⁴²

Terminologisch bringt Habermas dieses Spannungsverhältnis mit Parsons Ausdruck vom „institutionalisierten Individualismus“¹⁴³ und Gehlens Rede vom Individuum als „Institution in einem Fall“¹⁴⁴ auf den Punkt. Schon Hegel hatte in der Rechtsphilosophie darauf aufmerksam gemacht, dass dem Ich-Begriff ein Paradoxon zugrunde liegt. Er erläutert, dass das Ich absolute Allgemeinheit sei, ohne jede inhaltliche Spezifikation, jedoch zugleich „das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, Bestimmen und Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands“¹⁴⁵. Dort, wo Habermas sich mit dem Begriff des Ich auseinandersetzt, greift er immer wieder Hegels Hinweise auf, um sie etwa im Hinblick auf die paradoxe Möglichkeit der gleichzeitigen Zuschreibung des Individuums- und Personenstatus zu erläutern. Wird das Ich als Person verstanden, so bestehen in diesem Sinne keine Unterschiede zu anderen Personen, beschreibt man das Ich hingegen als Individuum, ist darin der Hinweis auf die Einzigartigkeit eines jeden Ich angelegt. Insofern nun von einer Entität gesagt wird, sie sei ein Ich, kommen ihr gleichzeitig Merkmalsbeschreibungen zu, die einander offensichtlich ausschließen.¹⁴⁶

In sprachanalytischer Hinsicht stellt sich dieses Problem in der Frage, wie wir etwas Einzigartiges begrifflich beschreiben können, wenn doch das Wesen der verwendeten Begriffe in ihrer Allgemeinheit besteht. Die Auszeichnung eines *einzelnen* Gegenstandes *als* dieser einzelne Gegenstand geschieht dann immer unter Verwendung von Begriffen, die gleichzeitig auch Anwendung auf andere Gegenstände finden können.

¹⁴² Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, 187f.

¹⁴³ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 456.

¹⁴⁴ Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, 187.

¹⁴⁵ Hegel, Bd. 7 (Grundlinien der Philosophie des Rechts), 52 §6.

¹⁴⁶ Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 95. Adorno widerspricht in seiner Rede vom ‚Ende des Individuums‘ der These, dass jedem Ich a priori ein Individuumsstatus zukomme. Habermas ist hingegen der Ansicht, dass diese These aus einer „übervereinfachenden Interpretation bestimmter Tendenzen“ (Habermas, Moralentwicklung und Ich-Identität, 65) entstanden ist.

Habermas unterscheidet zwischen *numerischer* und *qualitativer* Identität. Wird ein Gegenstand (aus der Beobachterperspektive) als genau *ein* Gegenstand angesprochen, so ist damit zwar ein Bezug zu seiner Einzelheit nicht aber zu seiner Einzigartigkeit hergestellt: der Gegenstand wird nicht durch qualitative Bestimmung als einzelner ausgezeichnet, sondern nur hinsichtlich eines raum-zeitlichen Koordinatensystems und der Voraussetzung vom Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs. Mit anderen Worten, ein Gegenstand kann als dieser *eine* Gegenstand ausgezeichnet werden, indem man ihn zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort kennzeichnet und davon ausgeht, dass er nicht gleichzeitig ein anderer Gegenstand sein kann. Diese Auszeichnung abstrahiert jedoch von den qualitativen Bestimmungen und es bleibt offen von welcher *Art* Gegenstand die Rede ist. Aus einer deskriptiven Perspektive kann man sie als ‚Singularität eines Gegenstandes‘ im Gegensatz zu seiner ‚Individualität‘ bezeichnen.¹⁴⁷ Versucht man allerdings diese objektivierende Rede auf Personen oder ganz allgemein auf grenzerhaltende Organismen zu übertragen, so lässt sich auch der Begriff „natürliche Identität“ verwenden. Dieser Begriff bezeichnet vor allem eine Form der Individualität, die es erlaubt von einer „Identität für sich“ zu sprechen, bevor eine reflektierte und durch Rollenübernahme hergestellte *bewusste* Identität des Subjektes entwickelt wird.¹⁴⁸

Da es Habermas jedoch um den Begriff der Individualität, mithin um die qualitative Identifizierung eines Subjektes geht, muss er einen Ansatz entwickeln, der das Individuum als solches auszeichnet ohne dabei ausschließlich auf die numerische Identität Bezug zu nehmen oder den Vorrang des Allgemeinen erneut implizit zu reproduzieren. Habermas' Lösungsansatz orientiert sich an Georg Herbert Meads Sozialbehaviorismus.¹⁴⁹ Bevor die Bezugnahme Habermas auf das Selbstbewusstseinskonzept von Mead dargestellt wird, soll zunächst die

¹⁴⁷ Ebd. 192.

¹⁴⁸ Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 94ff.

¹⁴⁹ Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 13. Zum Problem der Verwendung des Begriffs ‚Sozialbehaviorismus‘ in Bezug auf die Theorie G. H. Meads vgl. Joas, Praktische Intersubjektivität, 11ff. und 112f.

allgemeine Bedeutung Meads im Kontext der kommunikativen Handlungstheorie verdeutlicht werden. Denn die systematische Bedeutung Meads wirft ein helles Licht auf die allgemeine, philosophische Theoriearchitektur Habermas', deren Aufbau einen wichtigen Aspekt im Zusammenhang der Frage nach der Bedeutung der Metaphysik im Denken darstellt.

2. Mead als Philosoph des Paradigmenwechsels

2. 1 Die Erschöpfung des Paradigmas der Bewusstseinsphilosophie

In der Theorie des kommunikativen Handelns stellt die Beschäftigung mit Mead den Übergang von der Bewusstseinsphilosophie zu den sprachphilosophisch geprägten Überlegungen dar.

Betrachten wir zunächst, welche Bedeutung Mead für die Auseinandersetzung Habermas' mit Horkheimer und Adorno besitzt. Mead ermöglicht kurz gesagt den Übergang zu einer Theorie jenseits bewusstseinsphilosophischer Argumentation, ohne – zumindest nach Ansicht von Habermas' – einen grundlegenden philosophischen Vernunftverzicht zu fordern (siehe auch Kapitel I. 2.1). Damit nimmt Mead zugleich eine systematisch zentrale Rolle für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ein. Nach Ansicht von Habermas verstricken sich Horkheimer und Adorno bei der sozialphilosophischen Kritik von Verdinglichungsprozessen „in Aporien, aus denen wir lernen und *Gründe für einen Paradigmenwechsel* in der Gesellschaftstheorie herauslesen können“¹⁵⁰. Diese Gründe bilden einen immanenten Bruch im Übergang von der Kritischen Theorie zur Philosophie Habermas'. Die Mittel, mit denen Horkheimer und Adorno die moderne Gesellschaft einer radikalen Kritik unterzogen hatten, führen nach Ansicht von Habermas zu aporetischen Ergebnissen, und müssen, soll eine kritische Theorie der Gesellschaft nicht gänzlich aufgegeben werden, um den Begriff kommunikativer Rationalität erweitert werden. Auch wenn Habermas sich selbst als Vertreter der Frankfurter Schule sieht, besteht daher eine systematische Differenz in den Ansätzen von Adorno und Horkheimer auf der einen und Habermas auf der anderen Seite. Aus Habermas' Sicht kann dieser Unterschied als die Differenz zwischen dem *Paradigma der Bewusstseins-* und dem *Paradigma der Sprachphilosophie* beschrieben werden. Zentral ist Habermas' Vorwurf, die Kritische Theorie habe ihre eigenen normativen Grundlagen nicht hinreichend deutlich machen können und es fehle ihr daher „für die Integrität dessen, was durch instrumentelle

¹⁵⁰ Ebd. Bd. 1, 489.

Vernunft zerstört wird, eine hinreichend geschmeidige Begrifflichkeit¹⁵¹. Die Kritik der subjektiven Vernunft sei aus der Perspektive einer objektiven formuliert, die unwiderruflich verloren ist. Der Versuch, in einer Dialektik der Aufklärung das Spannungsverhältnis zwischen Aufklärung als Befreiung aus selbstverschuldeter Unmündigkeit und Aufklärung als unausweichliche Herrschaft und Verdinglichung aufrecht zu erhalten¹⁵², wurde für Habermas zum Nachteil des kantischen Verständnisses von Aufklärung aufgegeben, da die Schreckensherrschaft einer totalen Verdinglichung die Rede vom vernünftigen Leben ad absurdum führt. Gleichzeitig waren beide Denker auch nicht bereit, sich in eine „Metaphysik der Versöhnung“¹⁵³ zu flüchten. Im Grunde erliegt die Kritik der instrumentellen Vernunft der Angst vor dieser selbst, denn die Rekonstruktion der Gattungsgeschichte als einer Geschichte reiner Zwecktätigkeit, lässt keinen Platz für einen theoretischen Ausblick auf die Befreiung aus dem Prozess der fortschreitenden Verdinglichung. Mit anderen Worten, wenn das Ganze das Unwahre ist, wie kann dann die Theorie, die dies behauptet, wahr sein?

Auch teilt Habermas nicht den Pessimismus, der sich in der Dialektik der Aufklärung zum Ausdruck bringt. Er erkennt, dass Adorno jene Versöhnung, die das Unwahre als solches tatsächlich denunzieren könnte, in „Begriffen einer *unversehrten Intersubjektivität*“¹⁵⁴ zu erfassen sucht, sieht diesen Versucht allerdings zum Scheitern verurteilt, weil er sich innerhalb eines Denkrahmens bewegt, der ihm die nötigen Mittel zur Bewältigung dieser Aufgabe verwehrt. Insofern führt Habermas die Aporien, in die sich die Kritische Theorie nicht zuletzt in der Dialektik der Aufklärung verstrickt hat, auf spezifisch paradigmatische Voraussetzungen der Bewusstseinsphilosophie zurück.

Demgegenüber möchte ich darauf beharren, daß das Programm der frühen Kritischen Theorie nicht an diesem

¹⁵¹ Ebd. 522.

¹⁵² Horkheimer und Adorno, Dialektik der Aufklärung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

¹⁵³ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 518.

¹⁵⁴ Ebd. 523.

oder jenem Zufall, sondern an der Erschöpfung des Paradigmas der Bewußtseinsphilosophie gescheitert ist.¹⁵⁵

Unter Vernachlässigung einer konstruktiven Betrachtungsweise, lässt sich sagen, dass die Voraussetzungen der Bewusstseinsphilosophie Habermas' Ansicht nach einen Kapitalfehler aller im ersten Band behandelten Theoretiker darstellen. Habermas ist allerdings der Ansicht, dass das Projekt einer Kritik der instrumentellen Vernunft unter den veränderten Bedingungen eines Paradigmenwechsels zur Kommunikationstheorie wieder aufgenommen werden kann.¹⁵⁶ Damit stellt er sich trotz aller Kritik und unter veränderten begrifflichen Grundlagen explizit in die Tradition der Frankfurter Schule, vermeidet durch diesen Paradigmenwechsel seiner eigenen Ansicht nach jedoch jene *metaphysischen* Implikationen, die sich bei Horkheimer und Adorno aufgrund der bewusstseinsphilosophischen Argumentationsstruktur erkennen lassen.¹⁵⁷ Die Aufgabe einer nachmetaphysischen Theorie im Sinne Habermas' besteht also unter anderem darin, 'unversehrte Intersubjektivität' in einem neuen Begriffsrahmen und ohne Bezugnahme auf eine metaphysische Versöhnungstheorie oder auf metaphysische Annahmen zu erklären.

An dieser Stelle muss auf George Herbert Meads Theorie des Individuums hingewiesen werden, denn für Habermas ist Intersubjektivität, in Anlehnung an Mead nur als Resultat einer kommunikativen Verständigung denkbar, deren Wechselseitigkeit sich in der freien Anerkennung der Sprecher herstellt.¹⁵⁸ Dieses reziproke Anerkennungsverhältnis ist direkte Voraussetzung für die Möglichkeit der Ausbildung einer vernünftigen Ich-Identität. Habermas sieht diese 'kommunikationstheoretische Wende' in der Negativen Dialektik bereits angelegt, denn Adorno entwerfe hier „die Perspektive einer Ich-Identität, die sich allein in Formen einer unversehrten

¹⁵⁵ Ebd. 517f.

¹⁵⁶ Vgl. ebd. 518.

¹⁵⁷ Vgl. ebd. Da die vorliegende Arbeit vorrangig die metaphysischen Aspekte der Diskursethik behandelt, wird die Überwindung der Metaphysik in der Bewusstseinsphilosophie vor allem anhand der Detranszendentalisierung der praktischen Philosophie Kants ausführlicher behandelt.

¹⁵⁸ Ebd. 523.

Intersubjektivität bildet“¹⁵⁹. Allerdings wurde dieser Zusammenhang von Ich-Identität und Intersubjektivität erst im Sozialbehaviorismus Georg Herbert Meads einer umfassenden und für die eigentliche Absicht tragfähigen Ausarbeitung unterzogen, „denn die Strukturen einer Vernunft, auf die Adorno nur *anspielt*, werden der Analyse erst zugänglich, wenn die Ideen der Versöhnung und der Freiheit als Chiffren für eine wie auch immer utopische Form der Intersubjektivität entziffert werden“¹⁶⁰. Diese kommunikativ-intersubjektive und damit nachmetaphysische Fundierung der Freiheit sieht Habermas im Werk von Mead durchgeführt. Seine Theorie des Sozialbehaviorismus, genauer der symbolisch vermittelten Interaktion, ermögliche die Ausformulierung jener Grundideen auf der Basis kommunikationstheoretischer Begrifflichkeiten, in deren Zentrum der Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft stehe.¹⁶¹

Damit wird auch der Zusammenhang zwischen der Kritik Habermas' an Horkheimer und Adorno und dem Thema des Abschnitts, dem Begriff des Selbstbewusstseins und der Ich-Identität deutlich: Habermas hatte eine gelungene Ich-Identität und damit die notwendige und hinreichende Bedingung für die Ausbildung von Individualität als die Fähigkeit bezeichnet, mit sich selbst in wechselnden Situationen identisch zu bleiben. Er erklärt allerdings auch – und dies ist entscheidend – dass „die Merkmale der Selbstidentifikation *intersubjektiv anerkannt*“¹⁶² sein müssen. Nur wenn das eigene Selbstverständnis von anderen Personen bestätigt, *anerkannt* werde, bestehe überhaupt die Möglichkeit, eine eigene Identität auszubilden. Ohne diese (intersubjektive) Anerkennung kann Identität nicht stattfinden, sie ist für Habermas die Bedingung der Möglichkeit von Identität. Zugleich bildet der Begriff des Selbstbewusstseins für Habermas das zentrale Problem der Bewusstseinsphilosophie, für dessen Lösung Mead ebenfalls eine herausragende Rolle spielt. Dabei geht es um die Frage nach der Möglichkeit einer nicht-zirkulären begrifflichen Darstellung des Selbstbewusstseinsbegriffs. So wird klar, dass die philosophische Erörterung

¹⁵⁹ Ebd. 524.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Ebd. Bd. 2, 9.

¹⁶² Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 93 .

des Selbstbewusstseinsbegriffs mit der soziologischen Analyse des Strukturwandels der modernen Gesellschaft in einem konstitutiven Zusammenhang steht: die integrative Kraft intersubjektiv-kommunikativer Vernunft entfaltet nach Ansicht von Habermas ihre Bedeutung nicht nur hinsichtlich der personellen Identität, an die im Zusammenhang moderner Gesellschaften gestiegene Anforderungen gestellt werden, sondern ebenfalls und mit strukturanaloger Funktion hinsichtlich der Konstitution des Selbstbewusstseins überhaupt. Es muss also erläutert werden, wie Habermas diese Entfaltung in Bezug auf den Selbstbewusstseinsbegriff sieht.

Als Ausgangspunkt für die Klärung dieses Begriffsproblems können auch bei Habermas die Überlegungen Descartes' genannt werden. Descartes habe jenen Zugang zu den Bewusstseinsphänomenen erschlossen, der in der weiteren Entwicklung des philosophischen Gedankens zum Inbegriff des philosophischen Wissens wurde. Vor allem Fichte ist für Habermas in diesem Zusammenhang von Interesse, da dieser „den Primat der praktischen Vernunft ins Grundsätzliche“¹⁶³ gewendet habe. Diese Wendung lässt sich in Bezug auf das Selbstbewusstseinsthema als die genuine Selbstsetzung des Ich beschreiben. Weltkonstitution (theoretische Vernunft) und Selbstbestimmung (praktische Vernunft) werden durch den praktischen Akt der Selbstsetzung erklärt und zusammengeführt.

Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen. Über diese Erkenntnis hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es tut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muß sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen.¹⁶⁴

Die Einheit der Vernunft, die für Habermas bei Kant letztendlich nicht gewährleistet ist¹⁶⁵, werde bei Fichte durch die einheitsstiftende Bedeutung

¹⁶³ Habermas, Erkenntnis und Interesse, 253.

¹⁶⁴ Fichte, Fichtes Werke, Bd. 1 (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre), 110.

¹⁶⁵ Ebd. 252ff.

ihrer praktischen Seite hergestellt.¹⁶⁶ Durch den Begriff der Selbstsetzung werde der Begriff des Selbstbewusstseins zugleich von seinem theoretischen Verständnis bei Descartes und Kant gelöst und in einem praktischen Sinne umgedeutet. Im Verständnis Habermas' geht Fichte noch einen Schritt weiter, da dieser die Selbstsetzung als einen Akt beschreibe, der nur als *sozialer* Akt, also in Interaktion mit anderen Subjekten gelingen könne. Besonders bedeutsam ist für den vorliegenden Zusammenhang, dass Fichte damit zugleich die Relation der Begriffe Selbstbewusstsein und Individualität verdeutlicht. Er sieht die Möglichkeit der Selbstsetzung – und damit die Entstehung von Selbstbewusstsein überhaupt – in einem Konstitutionsverhältnis zur Individualität und bildet damit in gewisser Hinsicht eine systematische Grundlage für die Selbstbewusstseinstheorie von Habermas – allerdings unter den ‚falschen‘ Voraussetzungen der Bewusstseinsphilosophie. Im Zusammenhang zu seinen Erläuterungen des Rechtsbegriffs erklärt Fichte, „dass das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewusstseyn setzen kann, ohne sich als Individuum, als Eins unter mehreren vernünftigen Wesen, zu setzen, welche es ausser sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt“¹⁶⁷.

Habermas interpretiert Fichtes Rede von „mehreren vernünftigen Wesen“ nun im Sinne real existierender Subjekte. Alternativ kann Fichtes Deduktion auch als eine rein logische Darstellung derjenigen Begrifflichkeiten verstanden werden, die unumgänglich sind, soll die Konstitution von Ich auch nur gedacht werden können. Die Entscheidung für eine der beiden Möglichkeiten ist, wie sich später noch zeigen wird, von erheblicher Bedeutung für den weiteren Verlauf des Gedankengangs. Festgehalten werden muss zunächst nur, dass Habermas' Fichteinterpretation, wie im Übrigen auch seine Hegelinterpretation, eine besondere Bedeutung für die Abkehr von der Metaphysik entfaltet, deren Konsequenzen noch einen wichtigen Teil der Kritik an Habermas ausmachen werden.

¹⁶⁶ Vgl. auch Honneth, Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität.

¹⁶⁷ Fichte, Fichtes Werke, Bd. 3 (Grundlage des Naturrechts), 9. Die interpretative Frage, ob es ausreichend ist, wenn ein Subjekt alle anderen Subjekte ‚annimmt‘, oder ob diese real existieren müssen, damit Selbstbewusstsein entstehen kann, wird deshalb ignoriert, weil es ausschließlich um das habermassche Verständnis der genannten Stelle geht.

Vor dem Hintergrund dieser ‚realistischen‘ Interpretation gibt Fichte damit zwei bemerkenswerte Hinweise. Zum einen verweist er – in moderner Terminologie gesprochen – auf ein reziprokes Abhängigkeitsverhältnis von ‚Intersubjektivität‘ und Selbstbewusstsein, zum anderen zeigt er auf, dass die Entstehung von Selbstbewusstsein immer auch an die Möglichkeit gekoppelt ist, sich als Individuum zu konstituieren. Selbstbewusstsein ohne Individualität ist demnach für Fichte nicht möglich. In dieser Wendung deutet sich für Habermas die Erkenntnis an, dass der Individuumsbegriff nur im Zusammenhang einer Theorie der Intersubjektivität ausformuliert werden kann.¹⁶⁸ Dennoch ist Habermas der Überzeugung, dass Fichtes Überlegungen letztlich der „*Zirkel jeder Bewusstseinsphilosophie*“ zugrunde liegt. Dieser Zirkel besagt „daß das erkennende Subjekt in der bewußten Vergewisserung seiner selbst sich, indem es sich unvermeidlich zum Objekt macht, als die vorgängige, aller Vergegenständlichungen vorausliegende, schlechthin subjektive Quelle spontaner Bewusstseinsleistungen verfehlt“¹⁶⁹. Es bleibt bemerkenswert, dass Habermas in seinen Anmerkungen zu Fichte mit keinem Wort die Differenzen zwischen der Wissenschaftslehre von 1794 und der von 1804 erwähnt. Fichtes Absicht, eine Wissenschaft der Wissenschaft zu entwerfen, hatte er zunächst zwar in der Tat als eine transzendente Anthropologie entwickelt, deren Zentralbegriff im Ich bestand und der gegenüber man möglicherweise berechtigt ist, einen Zirkelschluss zu formulieren. Für Habermas’ Überlegungen wäre allerdings die durch Jakobis Nihilismusvorwurf angeregte Selbstkritik Fichtes von besonderem Interesse, denn 1804 heißt es:

Vom Wir oder Ich gibt’s keine Philosophie; es gibt nur eine über dem Ich. Demzufolge hängt die Frage über die Möglichkeit der Philosophie davon ab, ob das Ich zu Grunde gehen, und die Vernunft rein zum Vorschein kommen könnte.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, 199 [Hervorhebung dch]. Vgl. auch Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 527.

¹⁷⁰ Fichte, Sämtliche Werke, Bd. 9 (Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804), 237.

Es wäre daher sehr interessant, genauer zu untersuchen, inwiefern jene Schlussfolgerungen, die Habermas aus dem Zirkelvorwurf zieht, nicht auch schon von Fichte selbst, wenn auch aufgrund einer anderen Kritik, aufgenommen und neu formuliert wurden. So ließe sich gegebenenfalls zeigen, dass bereits der Deutsche Idealismus eine Vorstellung von der Problematik des Ich-Begriffs entwickelt hat, die eine Alternative zu jener realistisch-naturalistischen Interpretation aufweisen könnte.

Habermas' Zirkelvorwurf ist der *Generaleinwand* gegen sämtliche, in der Tradition der Bewusstseinsphilosophie entwickelten Selbstbewusstseinstheorien. Vom einzelnen Subjekt ausgehend (methodischer Individualismus) wird Selbstbewusstsein als dasjenige Phänomen beschrieben, welches dieses Subjekt unter Reflexion auf sich selbst erkennen können soll. Die Kritik besteht in dem Hinweis darauf, dass das ursprüngliche Subjekt und mit ihm sein genuines Selbstbewusstsein in dieser Reflexion verfehlt werden muss, da es selbst schon immer als uneinholbare Voraussetzung der Reflexion auftritt. Ergebnis ist damit immer ein objektiviertes Subjekt, das mit dem eigentlich Gesuchten – der spontanen Subjektivität – nicht zusammenfällt und, so die weitergehende Kritik, nicht zusammenfallen darf. Eine der Ursachen für diesen methodischen Irrtum finden Habermas und andere Denker in dem Modellcharakter, den das naturwissenschaftliche Subjekt-Objekt-Modell der Erkenntnis auch für die Frage nach dem Selbstbewusstseinsbegriff entfaltet hat.¹⁷¹ Insofern Erkenntnis immer ausgehend von der Analyse bzw. Beobachtung subjektfremder Objekte begriffen werde und ein anderes als dieses, an der Naturwissenschaft orientierte Modell möglicher Erkenntnisbildung nicht zur Verfügung stehe, müsse auch die Selbsterkenntnis des Subjekts letztendlich im Rahmen der Subjekt-Objekt-Begrifflichkeit formuliert werden. Der Versuch, das Phänomen der Individualität unter diesen methodischen Bedingungen, also ausgehend vom Einzelsubjekt und aus der beobachtenden Perspektive auf den Begriff zu bringen, kann nach Ansicht von Habermas nur scheitern. Auch Tugendhat weist darauf hin, dass dieses

¹⁷¹ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 345.

Problem kein Zufall sei, sondern auf einen Mangel an Alternativen zurückzuführen ist.

Es war nicht ein vermeidbarer Betriebsunfall, sondern durchaus unvermeidbar, daß die traditionelle Philosophie von dem metaphorischen Begriff der Vorstellung ausging: denn wenn man vom Logischen, vom Sprachlichen absieht, ist uns bewußtseinsmäßig nichts anderes gegeben als Sinnliches.¹⁷²

Habermas kommt daher zu dem für das Verständnis seiner Philosophie entscheidenden Schluss, dass das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie erschöpft ist und nur ein Übergang zum Paradigma der Verständigung diese Erschöpfung beseitigen kann.

Erschöpft ist das Paradigma der Bewußtseinsphilosophie. Wenn es sich so verhält, müssen sich freilich beim Übergang zum Paradigma der Verständigung die Symptome der Erschöpfung auflösen.¹⁷³

Dieser Übergang findet bei Habermas unter Rückgriff auf George Herbert Mead statt. Für den weiteren Verlauf der Arbeit stellt sich die Frage, worin genau die Bedeutung des Sozialbehaviorismus von George Herbert Mead für die sprachphilosophische Alternative der Begriffe ‚Selbstbewusstsein‘ und ‚Individualität‘ liegt?

2.2 Meads Bedeutung für die Überwindung der bewusstseinsphilosophischen Aporien

Performanz statt Zirkularität

Ein erster wichtiger Aspekt dieser Alternative findet sich bei Habermas innerhalb eines geschichtsphilosophischen Abrisses zum Begriff der

¹⁷² Tugendhat, Vorlesung zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, 351.

¹⁷³ Ebd. 346.

Individualität.¹⁷⁴ Vorläufiger Höhepunkt dieser Begriffsgeschichte ist die Auseinandersetzung mit Rousseaus Briefen an Malherbes, anhand derer Habermas den systematisch bedeutsamen Perspektivenwechsel von der Deskription zur Performanz verdeutlicht: bei Rousseau sieht Habermas die Bedeutung der Transformation einer deskriptiven in eine performative Perspektive exemplarisch am Medium des Briefes verdeutlicht.¹⁷⁵ Im Verlauf der Briefe löse sich die Darstellung von einer reinen Beschreibung, der Deskription, und werde in eine *performative*, handlungsinterne Betrachtungsweise überführt. Besonders wichtig ist Habermas' Ansicht, eine Annäherung an den Begriff des Individuums sei in qualitativer Hinsicht nur unter der Voraussetzung möglich, dass der Vorgang der Individuierung aus der Perspektive jenes Subjekts beschrieben werde, welches den Prozess der Individuierung in actu vollzieht.¹⁷⁶ Der Brief eigne sich daher besonders für die literarische Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Status des Selbstbewusstseins, da durch ihn eine reziproke Beziehung zwischen zwei Subjekten hergestellt wird: ein Subjekt richtet sich direkt und mit einem eigenen Anliegen an ein anderes Subjekt, um in ihm einen Zuhörer oder eine ZuhörerIn zu finden. Dieses Gegenüber kann dabei gleichzeitig die Aufgabe der Beurteilung und Einschätzung des Gehörten übernehmen. Die literarische Gattung des Briefes kann daher, so Habermas' Einschätzung, die Bedeutung dieses methodischen Perspektivenwechsels für die Analyse des Selbstbewusstseinsbegriffs besonders gut verdeutlichen: sie stellt eine Art *literarische* Neuaufnahme derjenigen reziproken Bezugnahme dar, die Fichte als genuine Bedingung der Entstehung von Selbstbewusstsein beschrieben hatte.

Für die philosophische Reflexion bedeutet dies, dass sich der Gehalt des Individuums- und des Selbstbewusstseinsbegriffs erst dann richtig erschließen lässt, wenn der Versuch aufgegeben wird, die Phänomene aus einer Beobachterperspektive zu erfassen. Nur aus der Sicht eines Subjekts,

¹⁷⁴ Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, 187-209.

¹⁷⁵ Ebd. 204ff.

¹⁷⁶ Der Briefroman des 18. Jahrhunderts kann insofern als literarischer Ausdruck des veränderten Status des Individuums im Übergang zur bürgerlichen Gesellschaft verstanden werden.

das als Akteur selbst in reziproke und kommunikative Subjektverhältnisse verwickelt ist, können sowohl die zirkulären Paradoxien des Selbstbewusstseinsbegriffs als auch die Bestimmungsschwierigkeiten des Individuumsbegriffs aufgelöst werden.

Unsere begriffsgeschichtlichen Erörterungen münden also in die Empfehlung, die Bedeutung des Ausdrucks »Individualität« mit Bezugnahme auf das Selbstverständnis eines sprach- und handlungsfähigen Subjekts zu erklären, das sich als unvertretbare und unverwechselbare Person gegenüber anderen Gesprächsteilnehmern darstellt und gegebenenfalls rechtfertigt.¹⁷⁷

Es ist Mead, der nach Ansicht von Habermas einen ausgezeichneten Ansatz entwickelt hat, diese literarische Perspektive in philosophischer Begrifflichkeit zu formulieren. Für die kritischen Absichten der vorliegenden Arbeit ist hier besonders zu berücksichtigen, dass Habermas selbst auf die naturalistischen Voraussetzungen der meadschen Theorie hinweist.

Mead nimmt das Programm der Bewußtseinsphilosophie wieder auf, allerdings unter den naturalistischen Voraussetzungen der funktionalistischen Psychologie eines John Dewey.¹⁷⁸

Schon Ende der sechziger Jahre hatte Habermas Meads Philosophie als eine Neuaufnahme der Frage nach der Ich-Identität bei Hegel „unter naturalistischen Voraussetzungen“¹⁷⁹ beschrieben. Insofern bedeutet die Bezugnahme Habermas' auf Mead von Anfang an auch eine bewusste Bezugnahme auf naturalistische Elemente. Es wird zu zeigen sein, dass diese Voraussetzungen einen wichtigen Teil der Entmetaphysierungsstrategie von Habermas einnehmen, dessen Auswirkungen auf die ethischen Aspekte der Theorie von Habermas bisher unterschätzt wurden.

¹⁷⁷ Ebd. 207.

¹⁷⁸ Vgl. Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, 210.

¹⁷⁹ Habermas, Arbeit und Interaktion, 19, Fußnote 10.

Naturalismus statt metaphysischer Teleologie

Naturalistische Argumentationsstrategien sind Habermas auch jenseits der Bezugnahme auf Mead nicht ganz fremd. Bereits in der Einleitung zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus stellt Habermas die Frage nach der Ausbildung der Ich-Identität in den Zusammenhang (sozio)evolutionstheoretischer Überlegungen.¹⁸⁰ Er begründet dies mit der engen Verbindung seiner eigenen Absichten zur marxischen Theorietradition und den in diesem Umfeld wichtigen Überlegungen zur sozialen Evolution, deren Grundannahmen er wieder aufnehmen möchte.¹⁸¹ Das Verhältnis Habermas' zu Marx und der marxischen Tradition ist komplex¹⁸², wichtig ist an dieser Stelle vor allem die habermassche Diagnose eines normativen Defizits. Gesellschaftliche Entwicklungsprozesse analysierte Marx nach Ansicht von Habermas vornehmlich unter dem Aspekt der Produktivkraftentwicklung. Ähnlich wie im Kontext der weberschen Rationalisierungstheorie konstatiert er bei Marx eine Einschränkung der Theorie auf den Typus des zweckrationalen Handelns. Die Theorie einer kommunikativen Rationalität ist insofern auch ein Versuch Habermas', die Folgen dieser Reduktion zu beheben.¹⁸³ Entscheidend ist dabei, dass die Entwicklung der Gesellschaft als Abfolge von Lernprozessen interpretiert wird, deren interne Struktur mit evolutionstheoretischen Annahmen analogisiert werden. An dieser Analogisierung hält Habermas bis in seine jüngeren Schriften fest, denn noch in Wahrheit und Rechtfertigung erklärt er, „daß sich die natürliche Evolution der Arten – *in Analogie* zu unseren eigenen, auf soziokultureller Entwicklungsstufe möglichen Lernprozessen – als eine Folge von »Problemlösungen« verstehen lässt, die zu immer komplexeren Entwicklungsstufen mit jeweils höheren Lernniveaus

¹⁸⁰ Habermas, Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen, 9ff.

¹⁸¹ Ebd. 10.

¹⁸² Vgl. etwa Roderick, Habermas und das Problem der Rationalität. Cannon, Rethinking the Normative Content of Critical Theory: Marx, Habermas, and Beyond. Love, What's left of Marx.

¹⁸³ Siehe dazu die Erläuterungen zum Begriff der „Rekonstruktion“ in: Habermas, Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 9.

geführt haben“¹⁸⁴. Habermas geht mithin nicht mehr von einer metaphysisch-teleologischen Entwicklung aus, ist aber der Ansicht, dass die Geschichte im Sinne von Lernprozessen rekonstruiert werden kann.¹⁸⁵ Damit stellt sich Habermas aber auch konzeptionell in die Tradition jenes naturalistischen Pragmatismus, von dem er in Bezug auf Mead und Dewey spricht. Dieses Konzept des ‚schwachen Naturalismus‘, wie es Habermas nennt, spielt für die vorliegende Arbeit eine sehr wichtige Rolle, da es einerseits entscheidend für die habermassche Strategie der Ablösung vom metaphysischen Denken ist, andererseits aber auch zu jenen Widersprüchen führt, deren Darstellung einen wichtigen Aspekt der vorliegenden Arbeit darstellen.

In Rekonstruktion des Historischen Materialismus liegt diesem Vorgehen Habermas’ noch eine starke Parallelisierung phylo- und ontogenetischer Prozesse zugrunde; Habermas spricht von „gewissen Homologien“ zwischen Ich- und Weltbildentwicklung bzw. Ich- und Gruppenidentität.¹⁸⁶ Diese Analogieschlüsse sind nicht nur dem habermasschen Marxverständnis geschuldet, sondern haben gleichzeitig eine systematische Bedeutung. Denn insofern eine Parallelisierung der Entwicklung des einzelnen Subjekts mit der Gattungsgeschichte berechtigt ist, kann eine an Lernprozessen orientierte Rekonstruktion der Ontogenese zugleich Bedeutung für ein nachhegelianisches Geschichtsverständnis gewinnen, das den Begriff einer vernünftigen Geschichte nicht gänzlich aufgeben muss. Auch vor diesem Hintergrund stellt Meads Naturalismus einen geeigneten Ansatzpunkt für Habermas dar: die evolutionstheoretischen Grundannahmen, die offensichtlich ebenfalls Mead in sein Konzept investiert, bieten die Möglichkeit, jene, für Habermas’ Theorie sehr wichtigen Annahmen über die geschichtlichen Lernprozesse in die veränderten Rahmenbedingungen der Kritischen Theorie einzubeziehen. Letztendlich kann dies als ein Erbe der marxistischen Tradition begriffen werden, welches Habermas im Anschluss an Mead nicht aufgeben muss, da dieser die

¹⁸⁴ Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, 39.

¹⁸⁵ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 482.

¹⁸⁶ Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 17ff.

Möglichkeit der Weiterführung unter veränderten begrifflichen Prämissen bietet.

Intersubjektivität statt methodischem Individualismus

Ein weiterer Grund, weshalb Mead für Habermas einen ausgezeichneten Anknüpfungspunkt darstellt, ist die Bedeutung, die die Gesellschaft als Sprechergemeinschaft im Konzept Meads einnimmt. Damit ist implizit die Kritik an jener Methode der Bewusstseinsphilosophie angesprochen, die ausgehend vom Einzelsubjekt die Genese des gesellschaftlichen Zusammenhangs, genauer den Begriff der Intersubjektivität erläutern möchte.¹⁸⁷ In diesem *Modell des methodischen Individualismus*, das Habermas' Auffassung nach der Bewusstseinsphilosophie¹⁸⁸ zugrunde liegt, und dessen politische Bedeutung im Kontraktualismus und bis heute im Liberalismus zum Tragen kommt, sieht er einen der grundlegenden Fehler verschiedenster politischer und philosophischer Theorien.¹⁸⁹ Auch in der Kritik an Kant spielt diese Auffassung eine wichtige Rolle. Habermas ist im Anschluss an Peirce der Ansicht, dass eine Theorie des Subjekts und der Individualität ihren methodischen Anfang nicht beim vereinzelteten Subjekt suchen darf, sondern vielmehr von einem gesellschaftlichen Ganzen auszugehen hat. Zu diesem Zweck ist die Bezugnahme auf die sozialisationstheoretischen Grundannahmen von Mead sehr gut geeignet, denn aus ihnen „ergibt sich der genetische Primat der Gesellschaft vor dem sozialisierten Individuum“¹⁹⁰. Der Frage nach der Genese dieses präexistierenden Ganzen wird dann, wie wir sehen werden, unter anderem mit dem Verweis auf naturalistische Überlegungen begegnet. Von erheblicher Bedeutung ist für die Philosophie von Habermas allerdings, dass

¹⁸⁷ Es wird noch deutlich werden, dass die Rede von den drei Epochen bei Habermas eher bestimmte Formen des Denkens klassifizieren will, als einen geschichtsphilosophischen Überblick zu geben.

¹⁸⁸ Habermas bezeichnet das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie auch regelmäßig als „Subjektphilosophie“.

¹⁸⁹ Besonders deutlich wird der systematische Stellenwert dieses methodischen Irrtums nach Habermas' Ansicht in der fünften Cartesianischen Meditation von Husserl, in der dieser den Begriff der Intersubjektivität ausgehend von einem monadologischen Subjektbegriff zu klären versucht. (Husserl, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8 (Cartesianische Meditationen), 91ff.)

¹⁹⁰ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 69.

die Genese und Reproduktion des strukturellen Zusammenhangs der Lebenswelt nicht ausschließlich auf funktionale, sondern gleichfalls auf kommunikative Handlungen zurückgeführt werden kann. Anderenfalls näherte sich das habermassche Gesellschaftsmodell dem Kontraktualismus, in dem die sozialen Zusammenhänge als funktionale Verhältnisse rekonstruiert werden: der Übergang vom Natur- zum Gesellschaftszustand (ex status naturalis) ist durch das Streben der einzelnen Subjekte nach einer sozialen Umgebung motiviert, in der die partikularen Interessen der Einzelnen besser durchzusetzen sind. Der Gesellschaftszustand zeichnet sich in diesem theoretischen Konzept dem Naturzustand gegenüber durch Rahmenbedingungen aus, in denen die subjektiven Interessen besser verfolgt werden können. Moralisches Handeln und rechtliche Regeln werden letztlich auf das eigennützige Streben der Subjekte reduziert. Da für Habermas moralisches Handeln jedoch nicht mit zweckrationalem Handeln zusammenfällt¹⁹¹, muss er einen anderen Status des moralischen Handelns innerhalb sozialer Gemeinschaft rekonstruieren.

Festgehalten werden kann zunächst, dass Habermas die Bewusstseinsphilosophie insgesamt als gescheitert ansieht und in der Philosophie von Mead eine richtungweisende Alternative erkennt. Meads Bedeutung wurde in dreierlei Hinsicht dargestellt: ‚Performanz statt Deskription‘, ‚Naturalismus statt Teleologie‘ und ‚Intersubjektivität statt Individualismus‘. Die Punkte ‚Performanz statt Deskription‘ und ‚Intersubjektivität statt Individualismus‘ sind dem Übergang zum sprachphilosophischen Paradigma geschuldet und werden uns vor allem in Hinsicht auf die *Darstellung* der Diskursethik noch beschäftigen. Die *naturalistischen* Elemente der meadschen Philosophie, die Habermas auch als Mittel zur Aufhebung der metaphysischen Aspekte der Bewusstseinsphilosophie verwendet, und ihre Auswirkungen auf den Selbstbewusstseinsbegriff und die Diskursethik von Habermas bilden den kritischen Aspekt des zweiten Teils dieser Arbeit. Der Schwerpunkt der kritischen Auseinandersetzung wird dabei nicht auf der Transformation der

¹⁹¹ Vgl. auch Habermas, Was macht eine Lebensform rational, 42.

metaphysischen Teleologie in pragmatische Lernprozesse liegen. Im zweiten Teil der Arbeit soll neben einer allgemeinen Kritik an der Naturalisierung des Selbstbewusstseinsbegriffs vielmehr aufgezeigt werden, dass die Bezugnahme auf Mead und seinen Naturalismus zu immanenten Widersprüchen in der Konzeption Habermas' führt. Der habermassche Vernunftbegriff, der trotz der kommunikationstheoretischen Neuorientierung einen starken Geltungsanspruch behalten soll (vgl. die Auseinandersetzung zum Philosophiebegriff mit Dieter Henrich oben) gerät mit den naturalistischen Grundannahmen Meads in einen Widerspruch, der zugleich zum Problem für die ethischen Thesen Habermas' wird, die vom Status des Vernunftbegriffs indirekt abhängig sind. Die Schwierigkeit besteht dann darin, dass die Bezugnahme auf Mead zu einer möglichen Reinterpretation der kommunikativen Vernunft im Sinne funktionaler Imperative führt. Dies würde aber bedeuten, dass ethische Imperative im Sinne instrumenteller Anweisungen verstanden werden könnten, was die Diskursethik von Habermas aufs Schärfste bestreitet und im fünften Kapitel der Arbeit genauer analysiert wird.

3. Individuierung durch Vergesellschaftung: Das Selbstbewusstsein als kommunikativ erzeugtes Phänomen

Im Folgenden wird die Rekonstruktion Meads durch Habermas im Detail dargestellt. Ein direkter Bezug auf Mead wird erst im Zusammenhang der Kritik an Habermas hergestellt.

Nach Ansicht von Habermas unterscheidet sich der meadsche Ansatz von anderen behavioristischen Ansätzen dadurch, dass er keinen methodischen Individualismus vertritt, also nicht vom Reiz-Reaktionsschema des *Einzelnen* auf seine objektive Umwelt ausgeht, sondern als Grundlage das Verhältnis zweier sich zueinander verhaltender und aufeinander reagierender Organismen wählt. Weiterhin lehne Mead auch den für behavioristische Ansätze typischen Objektivismus ab, der allein die äußerlich beobachtbare Reaktion zum Gegenstand der Analyse erklärt. Im Sinne der Abkehr vom methodischen Individualismus lässt Mead auch die Analyse symbolischer Interaktion im Rahmen seines Modells zu. Diese beiden methodischen Voraussetzungen bieten einen guten Anknüpfungspunkt für Habermas, da sie wichtige Punkte der Kritik Habermas' an der Bewusstseinsphilosophie widerspiegeln. Das allgemeine Ziel Meads, so Habermas, ist die Analyse der „strukturellen Merkmale symbolisch vermittelter Interaktion“¹⁹². Die Absicht richtet sich demnach nicht nur auf die Untersuchung sprachlicher Verständigung, sondern bezieht sich, unter Vernachlässigung der Analysen faktischer Sprechhandlungen vor allem auf kommunikatives Handeln im Allgemeinen, also auf die Herstellung und Aufrechterhaltung der Interaktion von Organismen bzw. Subjekten. Im Rahmen eines evolutionstheoretischen Ansatzes setzt Mead bei der vorsprachlichen Gebärdenkommunikation an und rekonstruiert die Entwicklung über die Signalsprache bis hin zur ausdifferenzierten Rede. Um einer Gebärde im wechselseitigen Verhalten von Organismen eine Bedeutung („meaning“¹⁹³) zusprechen zu können, orientiert sich Mead nach Ansicht von Habermas zunächst am Begriff der

¹⁹² Ebd. 15.

¹⁹³ Vgl. etwa Mead, *Mind, Self, and Society*, 76 (Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, 115).

‚objektiven‘ oder ‚natürlichen Bedeutung‘. Insofern beispielsweise das Verhalten zweier Tiere aus der beobachtenden Perspektive des Ethologen als einander wechselseitig bedingend (Reiz-Reaktion) bezeichnet werden kann, impliziere dies eine Bedeutungszuschreibung für die jeweiligen Gebärden der Tiere *nur* aus genau dieser deskriptiven Perspektive. Mit anderen Worten, die Bedeutungszuschreibung kann in diesem Fall nicht ohne weiteres von der deskriptiven auf die performative Ebene übertragen werden, so als ob das Tier selbst seine Gebärde mit dieser Bedeutung verbinde. Die Rekonstruktion des Übergangs der natürlichen Bedeutung, der Bedeutung *an sich* zur Bedeutung des Organismus *für sich*, die so genannte ‚Semantisierung‘, ist einer der für Habermas bedeutsamen Aspekte des meadschen Programms, denn Habermas sieht im Wechsel von der beobachtenden zur performativen Perspektive eine der grundlegenden methodischen Bedingungen für die Ausarbeitung eines qualitativen Begriffs der Individualität.

Mead verfolgt nun die Entstehung sprachlicher Kommunikation am Leitfaden einer sukzessiven Umwandlung der objektiven oder natürlichen Bedeutung systemisch geordneter Zweck-Mittel-Relationen, die zwischen beobachteten Verhaltensreaktionen bestehen, in eine Bedeutung, die diese Verhaltensweisen für die beteiligten Organismen selbst gewinnen.¹⁹⁴

3.1 Semantisierung: Von der gestenvermittelten zur symbolischen Interaktion

Im Anschluss an Mead verdeutlicht Habermas anhand der reziproken Reaktionsstruktur der gestenvermittelten Interaktion zweier Interaktionspartner die Genese von Bedeutung (Semantisierung) und die damit verbundene Entstehung eines intersubjektiv konstituierten Selbstbewusstseins.¹⁹⁵ Mead erkenne in der gestenvermittelten Interaktion

¹⁹⁴ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 18.

¹⁹⁵ Einschlägig für die vorliegende Absicht ist der Abschnitt über Mead in der Theorie des kommunikativen Handelns und der Artikel Individuierung durch Vergesellschaftung. In letzterem legt Habermas den Schwerpunkt auf die Bedeutung des meadschen Ansatzes für den Selbstbewusstseinsbegriff, weshalb dieser Artikel von besonderer Bedeutung ist. Allerdings geht Habermas in der Theorie des

von Tieren ein semantisches Potential, welches durch Internalisierung für die Interaktionsteilnehmer symbolisch verfügbar gemacht werde.¹⁹⁶ Der Semantisierungsvorgang findet also im Übergang von der gesten- zur symbolisch vermittelten Interaktion statt. In der Theorie des kommunikativen Handelns rekonstruiert Habermas dies folgendermaßen: Die Geste eines Organismus A führt zu einer spezifischen Reaktion von Organismus B. Diese Reaktion ist eine objektivierende *und interpretierende* Reaktion von Organismus B auf die spezifische Geste von Organismus A und wird von diesem ebenfalls wahrgenommen, so dass A anhand der Reaktion von B realisiert, welche Bedeutung *sein eigenes* Verhalten für Organismus B hat. Organismus B vermittelt Organismus A also ein objektiviertes und *interpretiertes* Verständnis seiner eigenen Aktion.

Indem der zweite Organismus auf die Geste des ersten mit einem bestimmten Verhalten, und der erste Organismus auf die Anfangselemente dieser Verhaltensreaktion seinerseits reagiert, bringen beide zum Ausdruck, wie sie die Geste des jeweils anderen interpretieren, d.h. *verstehen*. So verbindet jeder der beiden Interaktionsteilnehmer mit den Gebärden des jeweils anderen eine typische, aber nur für ihn geltende Bedeutung.¹⁹⁷

In seinem Aufsatz *Individuierung durch Vergesellschaftung* erklärt Habermas einige Jahre später allerdings, dass die Reaktion von B auf die Geste von A erst dann auch *von A selbst* als *Interpretation* verstanden

kommunikativen Handelns teilweise genauer auf die Details und Schwierigkeiten des meadschen Modells ein.

¹⁹⁶ Ebd. 18f.

¹⁹⁷ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 20.

werden kann, wenn die von A hervorgebrachte Geste eine *Lautgebärde* ist.¹⁹⁸

Mead muß auf einen, schon von Herder genannten Umstand rekurren, um zu erklären, wann der objektive Vorgang der Interpretation des eigenen Verhaltens durch die Verhaltensreaktion eines anderen vom Akteur, dem dieses widerfährt, *als* Interpretation verstanden werden kann – nämlich unter der Bedingung, daß die vom anderen interpretierte Geste eine Lautgebärde ist.¹⁹⁹

Dies führt Habermas auf den Umstand zurück, dass nur durch die Lautgebärde eine gleichzeitige Affizierung von B *und* A stattfindet. Habermas scheint anzunehmen, dass nur dann eine gemeinsame Interpretation und damit eine Bedeutungsgleichheit hergestellt werden kann, wenn das Medium, durch das die Interaktion stattfindet, beiden Akteuren zeitgleich zugänglich ist. Durch die Reaktion von B auf die Lautgebärde von A erhält diese dann „für mich eine, der Perspektive des darauf reagierenden Anderen entlehnte Bedeutung“²⁰⁰. Damit verändere sich ihr Charakter, sie bekomme eine *Bedeutung* und verwandle sich von einem reinen Verhalten in einen Bedeutungsträger. Dieser Semantisierungsvorgang werde bei Mead durch das „Modell der Verinnerlichung“²⁰¹ auf Dauer gestellt: die Übernahme jener Einstellung, die Organismus B durch seine Reaktion zum Ausdruck bringt, führe langfristig zu einer Internalisierung dieser Reaktion. Diese *Einstellungsübernahme* hat für Habermas einen systematisch bedeutsamen Stellenwert, da sie eine Bedeutungsidentität konstituiert, die einerseits einen gelungenen Handlungsanschluss ermöglicht und andererseits die Möglichkeit bietet, durch die Vorwegnahme der Deutung des Gegenübers sein eigenes Verhalten zu steuern.

Bevor nun die beiden Modelle der Einstellungsübernahme bei Mead diskutiert werden können, muss darauf hingewiesen werden, dass der

¹⁹⁸ In der Theorie des kommunikativen Handelns spricht Habermas nur davon, dass es im Falle der Lautgebärden „leichter [ist], die Einstellung des anderen einzunehmen, weil der Sender akustische Signale ebenso gut wahrnehmen kann wie der Empfänger“ (ebd. 25).

¹⁹⁹ Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, 215.

²⁰⁰ Ebd. 216.

²⁰¹ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 21.

Notwendigkeitscharakter des Übergangs von der gesten- zur lautvermittelten Interaktion von Habermas nicht einleuchtend begründet wird. Habermas verweist zunächst auf Herder, ohne allerdings eine genaue Stellenangabe zu nennen. Inhaltlich weist er auf die Bedeutung der Lautgebärde für die Gleichzeitigkeit der Affizierung von A und B hin, verdeutlicht jedoch nicht, weshalb diese Gleichzeitigkeit einen herausragenden Stellenwert einnehmen soll. Habermas scheint in ihr den Garanten für die Möglichkeit zu sehen, dass A die Reaktion von B *als* eine Interpretation seines Verhaltens begreifen kann. Möglicherweise will Habermas damit sagen, dass bei einem reinen, nonverbalen Verhalten nicht klar ist, auf welchen Teil des Verhaltens B genau reagiert. Daher sei das Merkmal der Lautgebärde entscheidend für eine Zuordnung der zu interpretierenden Gebärde. Allerdings wird diese Zuordnungssicherheit auch durch die Gleichzeitigkeit der Affizierung von A und B in der Lautgebärde nicht wirklich hergestellt. Es ist immerhin denkbar, dass die Lautgebärde gemeinsam mit einer Geste geäußert wird, die Reaktion von B aber ausschließlich oder teilweise auf die Geste stattfindet. In seinen Überlegungen zu Herder bezieht sich Habermas mit aller Wahrscheinlichkeit auf dessen Ausführungen in Abhandlung über den Ursprung der Sprache und hier speziell auf die Überlegungen zu den „Tönen“²⁰². Für Herder hängt die Entstehung der Sprache notwendig mit der Fähigkeit des Menschen zur „Besonnenheit“, die er auch „Reflexion“ aber auch „Verstand“ oder „Vernunft“ nennt²⁰³, zusammen.²⁰⁴ Im Unterschied zum Tier, dessen ‚Sprache‘ angeboren und instinktgesteuert sei, sei die Quelle der menschlichen Sprache in dieser Besonnenheit zu finden.²⁰⁵

*Der Mensch, in den Zustand von Besonnenheit gesetzt, der ihm eigen ist, und diese Besonnenheit (Reflexion) zum erstenmal frei wirkend, hat Sprache erfunden.*²⁰⁶

²⁰² Vgl. Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, 44ff.

²⁰³ Vgl. ebd. 26 und 31.

²⁰⁴ Zur Verwendung des Begriffes ‚Vernunft‘ bei Herder siehe ebd. 26ff.

²⁰⁵ „Welche Sprache [...] hat der Mensch so instinktmäßig als jede Tiergattung die ihrige in und nach ihrer Sphäre? – Die Antwort ist kurz: *keine!*“ (Ebd. 23).

²⁰⁶ Ebd. 31.

Besonnenheit bzw. Reflexion ist für Herder die Fähigkeit, von der Vielfalt der Sinneseindrücke zu abstrahieren und sich auf ein einziges (Gegenstands)Merkmal zu konzentrieren, es aus dem ‚Strom der Eindrücke‘ herauszuheben und isoliert zu betrachten.²⁰⁷ Dieses Merkmal dient als Wiedererkennungsfunktion und bildet als „*innerliches Merkwort*“²⁰⁸ den Grundstein der Sprache.

*Dies erste Merkmal der Besinnung war Wort der Seele! Mit ihm ist die menschliche Sprache erfunden.*²⁰⁹

Für den vorliegenden Zusammenhang ist von besonderem Interesse, dass Herder erläutert, dieses Merkmal müsse in Form eines vom Ohr wahrnehmbaren Geräuschs erkannt worden sein. Nur das Ohr könne als „erster Lehrmeister der Sprache“²¹⁰ auftreten, da die grundlegenden *Merkmale* nur durch das Gehör von der Natur auf den Menschen übertragbar seien.

Da der Mensch bloß durch das Gehör die Sprache der lehrenden Natur empfängt und ohne das die Sprache nicht erfinden kann, *so ist das Gehör auf gewisse Weise der mittlere seiner Sinne*, die eigentliche Tür zur Seele und das Verbindungsband der übrigen Sinne geworden.²¹¹

Herder begründet diese Behauptung mit einer längeren Darstellung der Bedeutung des Gehörs als mittlerem Sinn, der den anderen Sinnen aus spezifischen Gründen überlegen sei.²¹² An keiner Stelle dieser Darstellung wird jedoch eine systematische Bedeutung der Ausführungen Herders für den Übergang der gesticulierten zur lautvermittelten Kommunikation deutlich. Herder erwähnt nichts, was für die Entstehung der Sprache durch die Lautgebärde und deren Bedeutung für eine gleichzeitige Affizierung der Interaktionspartner einschlägig sein könnte. Im Gegenteil, er geht im Gegensatz zu Habermas vielmehr von einer *monologischen*

²⁰⁷ Ebd. 32.

²⁰⁸ Ebd. 33.

²⁰⁹ Ebd. 32.

²¹⁰ Ebd. 44.

²¹¹ Ebd. 57.

²¹² Vgl. ebd. 57-61.

Sprachentstehung aus, indem er die Relation zwischen *Natur* und Mensch zum Ursprungspunkt der Sprachgenese erklärt. Sprache findet bei Herder genau jenen Ursprung, den Habermas ablehnt: Benennung von Gegenstandmerkmalen als Ursprungshandlung der Sprachgenese – vollzogen von vereinzelt Subjekten.

Der Wilde, der Einsame hätte Sprache erfinden müssen,
hätte er sie auch nie geredet.²¹³

Und an anderer Stelle:

Die Kette [der verschiedenen Sprachen, Anm. dch] reicht fort
und steht nur bei *einem, dem ersten* [Menschen, Anm. dch]
stille.²¹⁴

Insofern ist es schon aus systematischen Gründen nicht möglich, dass die Bedeutung des Gehörs bei Herder eine konstruktive Erklärung für die Schwierigkeiten der Interpretation Habermas' liefert, denn bei Habermas *muss* sie ihre Bedeutung im Zusammenhang einer intersubjektiv angelegten Ursprungstheorie entfalten.²¹⁵

Für die Interpretation der Bedeutung der Lautgebärde bei Habermas ist allerdings eine Stelle bei Mead, die sich in einer früheren Schrift findet, noch aufschlussreicher: Mead erklärt dort, dass das Spezifikum einer, für die Identität konstitutiven Gebärde ihre allgemeine Fähigkeit ist, das Individuum zu affizieren. Damit kommt aber prinzipiell *jede* Gebärde, der diese Eigenschaften zugesprochen werden kann, als identitätskonstituierendes Element in Frage.

Jede Gebärde, durch die ein Individuum seinerseits ebenso
angeregt werden kann, wie sie andere anregt, und die daher
bei ihm selbst in der Weise eine Reaktion hervorrufen kann,

²¹³ Ebd. 35.

²¹⁴ Ebd. 114

²¹⁵ Es gibt andere Stellen bei Herder, die für die kommunikative Handlungstheorie von Habermas einen wesentlich besseren Ansatzpunkt bieten würden. Etwa die, an der Herder eine systematische Primärstellung der Verben gegenüber den Nomen behauptet (vgl. ebd. 47ff.).

wie sie dies sonst bei anderen macht, dient als Mechanismus für den Aufbau einer Ich-Identität.²¹⁶

Hans Joas erklärt dazu, dass Mead „die Selbstwahrnehmung der Lautgebärde [natürlich] nicht für die einzige Möglichkeit zum Aufbau einer Identität [hält]“²¹⁷. Andernfalls sei beispielsweise auch die Entwicklung einer Identität bei von Geburt an taubstummen Menschen nicht erklärbar.²¹⁸ Und obwohl Joas den „evolutionären Wert der Selbstwahrnehmung der Lautgebärde“ selbst als einen „entscheidenden neuen Gedanken“²¹⁹ bei Mead bezeichnet, schränkt er dessen Bedeutung erheblich ein, indem er erklärt, über die Lautgebärde könne eigentlich nur ausgesagt werden, dass „die Entwicklung [auf phylogenetischer Ebene] wohl über die Lautgebärde verlaufen“²²⁰ ist. Trotz dieser Erläuterungen behauptet Joas anschließend sofort, die Lautgebärde sei eine, wenn auch nicht hinreichende, so doch notwendige Bedingung der Entstehung von Ich-Identität. Diese Folgerung ist meines Erachtens gerade vor dem Hintergrund der vorherigen Ausführungen unverständlich. Im Gegensatz dazu möchte ich die weiter unten begründete These vertreten, die auch mit den Überlegungen Joas überein zustimmen scheint, dass Mead keine *kategoriale* Differenz von gesten- und lautvermittelter Interaktion behauptet.

Für Habermas, so die These weiter, ist dieser Übergang auch nicht deshalb von Bedeutung, weil er bereits bei Mead Erwähnung findet, sondern aus einem anderen, von ihm an dieser Stelle verschwiegenen Grund: nur durch diese Unterscheidung wird eine Differenzierung zwischen anpassungsorientierter Gesten- und vernunftorientierter Lautkommunikation möglich. Insofern der Übergang zwischen beiden Kommunikationsformen demnach nicht als notwendig rekonstruiert werden kann, wäre die für Habermas so wichtige Möglichkeit der *kategorialen* Differenzierung zwischen funktionaler Gestenvermittlung und vernunftimprägnierter Lautgebärde hinfällig. Bei Mead findet sich diese Einschätzung schon allein deshalb nicht,

²¹⁶ Mead, Die Definition des Psychischen, 102.

²¹⁷ Joas, Praktische Intersubjektivität, 108.

²¹⁸ Vgl. ebd.

²¹⁹ Ebd. 107.

²²⁰ Ebd. 108.

weil eine Kontinuität zwischen beiden für das naturalistische Modell von Mead kein Problem darstellt – für Habermas' Vernunftbegriff und seine Ethik hätte diese Kontinuität allerdings weit reichende Konsequenzen.

3.2 Das darwinistische Modell der Einstellungsübernahme: Naturalismus statt Metaphysik

(Im Folgenden bezeichnet *Reaktion₁* die Reaktion von Organismus B auf die Aktion von Organismus A; *Reaktion₂* steht für die Reaktion von A auf Reaktion₁.)

Habermas konstatiert zwei verschiedene Beschreibungsweisen bei Mead, wie der Zustand einer (permanenten) Einstellungsübernahme hergestellt werden kann. In der ersten Beschreibung gehe Mead davon aus, dass durch eine *Verzögerung* der Reaktion₂ eine intelligente Reflexion von Organismus A auf sein Verhalten stattfindet, d.h. A nimmt eine Art Reaktionsabwägung vor, die faktisch die Bedeutung einer Einstellungsübernahme erhält. Dies, so Habermas, setze allerdings voraus, dass A schon über jenes Wissen verfügt, welches er – innerhalb dieses Modells – erst aufgrund von Reaktion₁ überhaupt entwickeln kann, denn um darüber reflektieren zu können, welche Form der Reaktion angemessen sei, müsse A bereits Alternativen eigenen Verhaltens gegeneinander abwägen können, was eine bestimmte Form von Selbstbewusstsein bereits voraussetze. Wollte man dennoch an diesem „Theorem der gehemmten bzw. verzögerten Reaktion“²²¹ festhalten, so stelle die einzige Alternative zu dieser zirkulären Erklärung der Rückfall in die Annahmen der Bewusstseinsphilosophie dar. Habermas will damit sagen, dass nur dann ohne Zirkel von einem *eigenen* Wissen über die Reaktion des Gegenübers ausgegangen werden kann, wenn man das entwickelte Subjekt an den Anfang der Überlegungen stellt. Allerdings war es gerade die Absicht von Habermas (und seiner Ansicht nach auch die Meads), genau dieses Modell des methodischen Individualismus zu überwinden. Habermas hält daher ein zweites Erklärungsmodell, welches er das *darwinistische* nennt, für konsequenter. Dieser Ansatz gehe davon aus, dass „der Anpassungsdruck,

²²¹ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 24.

den die Beteiligten in komplexeren Interaktionen, ob nun unter dem Zwang zur Kooperation oder erst recht im Fall von Konflikten, aufeinander ausüben, eine Prämie auf erhöhte Reaktionsgeschwindigkeiten aussetzt“.²²² Die *erste Stufe* der Einstellungsübernahme wäre damit die Konsequenz eines funktionalen Imperativs, der sich aus Anpassungsoptionen ergibt. Habermas unterstützt diese Erklärung vor allem aufgrund seiner Ablehnung der eben dargestellten Alternative, in der erneut das einzelne Subjekt im Vordergrund stehen und wodurch ein besonderer Vorzug der meadschen Theorie für Habermas verloren gehen würde.

An dieser Stelle wird sehr gut deutlich, dass Habermas naturalistische Argumente verwendet, um die metaphysischen Aspekte der Bewusstseinsphilosophie zu überwinden: ‚Anpassung statt metaphysischem Individualismus‘ könnte man diese Strategie nennen. Erneut stellt sich allerdings die Frage, wie Habermas bei dieser Strategie die Reduktion von kommunikativer auf instrumentelle Vernunft vermeiden will. Anstatt die problematischen Aspekte der Kritischen Theorie aufzuheben, scheint er mit seiner Argumentationsstrategie in eine Situation zu geraten, deren Analyse und Kritik gerade eines der Hauptanliegen von Horkheimer und Adorno gewesen ist.

3.3 Die habermassche Erweiterung des Modells der Einstellungsübernahme um den Aspekt der Adressierung

Habermas erklärt zunächst, dass Meads Modell der Einstellungsübernahme so verstanden werden könne, als sei damit ausschließlich gemeint, „daß der eine Interaktionsteilnehmer vorweg die Einstellung einnimmt, in der der andere auf die eigene Lautgeste reagieren wird“²²³. Von der *beobachteten* Übereinstimmung der Reaktion zweier Organismen lasse sich aber nicht auf die Bedeutungsidentität der zur Interaktion verwendeten Symbole schließen. Denn „daß beide *denselben* Stimulus *übereinstimmend* interpretieren, ist ein Sachverhalt, der an sich, aber *nicht für sie* existiert“²²⁴. Habermas ist also der Ansicht, dass Meads Modell nicht dazu verwendet werden kann, die

²²² Ebd.

²²³ Ebd. 25.

²²⁴ Ebd.

Entstehung der Bedeutungsidentität von Symbolen zu erklären, da diese sich erst einstelle, wenn A eine Lautgebärde an B *adressiere*. Mead unterscheidet nicht hinreichend zwischen der Ähnlichkeit der Reaktion auf eine spezifische Geste und dem *Adressieren* einer Geste an ein Gegenüber als *Interpreten*. Aber erst durch diese Bezugnahme auf ein Gegenüber als *Adressat* und *Interpret* der eigenen Gesten bzw. Äußerungen kommt Bedeutungsidentität zustande. B nimmt dann auch im Bewusstsein von A die Rolle des Interpreten der Reaktion von A ein, d.h. A richtet sich an B im vollen Bewusstsein der Rolle von B als Interpret seiner eigenen Aussagen. Dies geschehe genau dann, wenn A seine Geste in der Erwartung hervorbringt, dass sie für B eine bestimmte Bedeutung hat, denn in diesem Fall begegnet A „als ein soziales Objekt, das auf die eigene Geste nicht mehr nur adaptiv reagiert, sondern mit dieser Verhaltensreaktion eine Deutung der eigenen Geste zum Ausdruck bringt“²²⁵. Habermas ist der Ansicht, dass erst durch dieses Moment der Adressierung eine Kommunikation im eigentlichen Sinne entsteht, denn damit lernen die Interaktionsteilnehmer „zwischen kommunikativen Akten, die an ein Gegenüber adressiert sind, und konsequenzorientierten Handlungen, die etwas bewirken, zu unterscheiden“²²⁶. Wird nun diese adressierende Einstellung von beiden Interaktionsteilnehmern wechselseitig internalisiert, entstünden zum ersten mal Sprecher und Hörer *für sich*.

Sobald sie [Ego und Alter] diese *adressierende Einstellung* des anderen auch sich selbst gegenüber einnehmen, lernen sie die Kommunikationsrollen von Hörer und Sprecher: sie verhalten sich zueinander wie Ego, das einem Alter Ego etwas zu verstehen gibt.²²⁷

Der Sprecher sieht sein Gegenüber nun nicht mehr ausschließlich als ein Objekt, auf das Einfluss genommen werden kann, sondern als Adressaten der geäußerten Lautgebärde und damit als (potentiellen) Kommunikationspartner, der entweder ablehnend-kritisch oder zustimmend

²²⁵ Ebd. 26f.

²²⁶ Ebd. 28.

²²⁷ Ebd. 27.

reagieren kann. Diese Genese von Sprecher und Hörer bezeichnet für Habermas die *zweite Stufe* der Einstellungsübernahme²²⁸, an die sich unmittelbar die *dritte und letzte Stufe* anschließt. Nach Habermas ist diese durch *den Vorgang der Normierung* von Verhaltenserwartungen gekennzeichnet, der direkt mit dem Moment der Adressierung auf der einen und der Möglichkeit des Misslingens der Kommunikation auf der anderen Seite in Verbindung steht: A richtet sich an B in der Erwartung, dass dieser auf eine bestimmte Art und Weise reagieren *sollte*. Reagiert B nun in einer von A nicht erwarteten Weise, so sei die Enttäuschung, die A darüber anschließend äußere, eine Enttäuschung über die misslungene Kommunikation und nicht über die Folgen von Bs faktischem Verhalten.²²⁹ Die Normierung der Verhaltenserwartungen als dritte Stufe der Einstellungsübernahme resultiert aus den Lerneffekten, die durch diese misslungene Kommunikation entstehen. Denn die Enttäuschung von Ego auf die misslungene Kommunikation mit Alter, hält Ego dazu an, sich in die Lage von Alter zu versetzen, um die Anschlussfähigkeit durch eigene Verhaltenskonditionierung herzustellen – und vice versa. Habermas spricht hier auch von der „Internalisierung der Stellungnahme eines anderen zur fehlerhaften Verwendung von Symbolen“²³⁰. Dieser dritte Fall der Perspektivenübernahme ist die Grundlage für die Ausbildung eines *Regelsystems der Symbolverwendung*.²³¹

Mit diesen drei Stufen der Einstellungsübernahme glaubt Habermas den Übergang vom konsequenzorientierten Verhalten zweier Interaktionspartner zum kommunikativen Handeln dargestellt zu haben. Der entscheidende Aspekt besteht im Begriff der Adressierung, durch die Alter nach Ansicht von Habermas zum ersten Mal als potentieller Kommunikationspartner und nicht ausschließlich als beeinflussbares Objekt in Erscheinung tritt. Es wird später zu zeigen sein, dass der Aspekt der Adressierung als eine Relativierung der Anpassungshandlung innerhalb des darwinistischen Modells der Einstellungsübernahme verstanden werden könnte. Ist diese Relativierung

²²⁸ Vgl. ebd.

²²⁹ Vgl. ebd.

²³⁰ Ebd. 30.

²³¹ Ebd. 30ff.

berechtigt, so wird dadurch die oben geübte und noch zu differenzierende Kritik möglicherweise gegenstandslos. Demgegenüber werde ich aufzuzeigen versuchen, dass der Aspekt der Adressierung das Problem der Angleichung der kommunikativen an die instrumentelle Vernunft nicht zu lösen vermag, da es ebenfalls *möglich* ist, ihn im Rahmen des darwinistischen Modells einer Prämie für erhöhte Anpassungsflexibilität zu verstehen.

3.4 Das Selbstbewusstsein als kommunikativ erzeugtes Phänomen

Das an Mead orientierte Modell der dreistufigen Einstellungsübernahme ist die Grundlage für die Entwicklung eines Selbstbewusstseinsbegriffs, der den Aporien der Bewusstseinsphilosophie entgehen soll. Das Ego entwickelt hier erst durch die Vermittlung über Alter ego eine Beziehung zu sich selbst, die unter Bezugnahme auf bewusstseinsphilosophische Prämissen nach Ansicht von Habermas, nur um den Preis der Objektivierung und Zirkularität erklärt werden konnte.

Anders als im Falle einer reflexiven Beziehung, die dadurch zustande kommt, daß sich ein Subjekt auf sich selbst zurückbeugt, um sich zum Objekt seiner selbst zu machen, besagt das Modell der Verinnerlichung, daß sich das Subjekt in einem Äußeren wiederfindet, indem es das, was ihm als Objekt entgegentritt, in sich hineinnimmt und aneignet.²³²

An anderer Stelle erklärt Habermas, dass in diesem Modell „die elementare Form der Selbstbeziehung durch die Interpretationsleitungen eines anderen Interaktionsteilnehmers ermöglicht wird“²³³. Diese Form der Selbstbeziehung ist zugleich die Grundlage für die Differenzierung der systematisch bedeutsamen Begriffe »I« und »Me«, die Habermas von Mead übernimmt. »I« bezeichnet dabei jenen Aspekt des Aktors (A), der methodisch *vor* der vermittelten Selbstbeziehung liegt, also – vereinfacht ausgedrückt – den reizauslösenden Organismus. »Me« bezieht sich ausschließlich auf jenen Teil des ‚Subjekts‘, der durch die, über den Hörer vermittelte Rückbeziehung

²³² Ebd. 21.

²³³ Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, 215.

(Reaktion₁) hervorgerufen wird. Der Reiz den Organismus A an Organismus B übermittelt, hatte über Reaktion₁ und damit die erste Stufe der Perspektivenübernahme auch für A einen spezifischen Sinn bekommen. Entscheidend ist hier, dass Organismus A durch diese Vermittlung zugleich eine bestimmte Perspektive auf sich selbst bekommt, die abhängig von der Reaktion des Gegenübers ist. Insofern kann man ›Me‹ als die im Alter Ego gebrochene Selbstbeziehung des Ego bezeichnen. Der Akteur verdoppelt sich also innerhalb dieser Selbstbeziehung „in die Instanz eines ›Mich‹, das dem performativen ›Ich‹ als Schatten folgt – als Schatten, denn ›mir‹ bin ›ich‹ als der Urheber einer spontan vollzogenen Gebärde nur in der Erinnerung gegeben“²³⁴.

Vor allem die letzte Formulierung („denn ›mir‹ bin ›ich‹ als der Urheber einer spontan vollzogenen Gebärde nur in der Erinnerung gegeben“) ist hier wichtig, denn damit erklärt Habermas den *vermittelte* Selbstbezug zur systematischen Grundlage aller weiteren Selbstbezüge.

Denn das Selbst der originären Selbstbeziehung ist ein aus der performativen Einstellung einer zweiten Person konstituiertes, aber nicht aus der Beobachterperspektive einer dritten Person vergegenständlichtes ›Mich‹.

Demnach ist das Selbstbewusstsein für Habermas ein Phänomen, das nur im sozialen und intersubjektiven Zusammenhang gedacht werden kann. Gleichzeitig wird auch der Status des Selbstbewusstseinsbegriffs bei Habermas deutlich, denn wenn der methodisch erste Selbstbezug nur in der Vermittlung über eine andere Person bzw. einen anderen Organismus hergestellt werden kann und diese Vermittlung unmittelbar abhängig ist von der Reaktion auf eine *Laut*gebärde, so ist damit auch die Konstitution des Selbstbewusstseins von dem sozialen Verhältnis kommunikativer Interaktion abhängig und wird nicht mehr erst durch die Reflexion eines einsamen Subjektes auf sich selbst hergestellt.

²³⁴ Ebd. 216.

Deshalb ist das ursprüngliche Selbstbewußtsein kein dem Subjekt innewohnendes, ihm zur Disposition stehendes, sondern ein kommunikativ erzeugtes Phänomen.²³⁵

Habermas begreift die Konstituierung des Selbstbewusstseins im Anschluss an Mead demzufolge nicht als das *unmittelbare* Selbstverhältnis eines Subjektes (Bewusstseinsphilosophie, Heidelberger Schule), sondern als Resultat *sozialer* Verhältnisse. Aus dieser Bestimmung des Selbstbewusstseinsbegriffs als Vermittlungsbegriff resultiert neben der Abgrenzung gegenüber dem Selbstbewusstseinsbegriff der Bewusstseinsphilosophie auch eine interessante Übereinstimmung Habermas' mit bestimmten Aussagen der analytischen Philosophie.

3.5 Der Verlust des privilegierten Zugangs zu den *res cogitans*

Habermas hatte in der Theorie des kommunikativen Handelns bereits darauf hingewiesen, dass er der Ansicht ist, Mead vernachlässige in seiner Theorie der Perspektivenübernahme die Kategorie der Adressierung. In seinem Aufsatz Individuierung durch Vergesellschaftung nimmt er diese Kritik wieder auf und formuliert sie im Sinne einer Kritik an den Selbstbewusstseinstheorien der Bewusstseinsphilosophie. Die Möglichkeit der Genese eines Bewusstseins von sich selbst, ist für Habermas, wie wir sahen, von dem kommunikativ-sozialen Verhältnis zu einem anderen Organismus abhängig. Wichtig ist jedoch die Unterscheidung der Genese eines Selbstbewusstseins, das sich dem evolutionstheoretischen Modell von Mead zufolge durch die Entstehung der Sinnkategorie im Reiz-Reaktionsverhältnis zweier Organismen bildet auf der einen, und des reflektierten Selbstbewusstseins, welches sprachliche Kommunikation bereits voraussetzt auf der anderen Seite. Diese Unterscheidung bleibt nach Auffassung von Habermas bei Mead ungenau, was in der Theorie des kommunikativen Handelns durch die Annahme von drei Stufen der Perspektivenübernahme verdeutlicht wurde. Auf der zweiten Stufe der Übernahme lernen die Akteure nach Habermas „was es heißt, eine Geste *in kommunikativer Absicht zu verwenden* und eine reziproke Beziehung

²³⁵ Ebd. 217.

zwischen *Sprecher und Hörer* einzugehen²³⁶. Die Fokussierung auf den Übergang von instinktgesteuerten Organismen zu Gesprächspartnern ist für die habermassche Kritik an den Selbstbewusstseinstheorien, die sich in die Tradition der Bewusstseinsphilosophie stellen, bedeutsam, findet sich in dieser Form jedoch nicht bei Mead. Habermas erklärt, dass jener „Phänomenbereich, der je mir zugeschriebenen Vorstellungen, von dem die Subjektphilosophie seit Descartes als einem scheinbar Letzten ausgeht“²³⁷, und deren Inhalte auch als *res cogitans* bezeichnet werden, sich ausschließlich im reflektierten, die sprachliche Kommunikation bereits voraussetzenden Verhältnis eines Subjektes zu sich selbst, erschließt. Mit anderen Worten, Habermas ist der Ansicht, dass der Bereich des Wissens, den Henrich der reinen Selbstbeziehung des Subjektes vorbehält und dessen exklusiver Wissensstatus für Habermas ein *metaphysisches* Format besitzt²³⁸, dem Subjekt nur deshalb zugänglich ist, weil es die Fähigkeit hat, in ein *Gespräch mit sich* selbst einzutreten. *Conditio sine qua non* dieses internalisierten Dialogs und damit des Zugangs zu den *res cogitans* ist die sprachliche Kommunikation mit anderen Subjekten, womit das für Henrich exklusive Wissen des Selbstbewusstseins bei Habermas letztendlich als *Resultat der Fähigkeit zur Kommunikation* in Erscheinung tritt.

Vereinfachend kann man also sagen, dass Henrich im Selbstbewusstsein einen *unmittelbaren* Zugang zum Wissen von sich selbst sieht, Habermas hingegen eine Selbstbewusstseinstheorie vertritt, die nur *vermitteltes* Wissen von sich selbst kennt.

3.6 Epistemisches und praktisches Selbstbewusstsein

Nach Ansicht von Habermas legt Mead den Schwerpunkt seiner Selbstbewusstseinstheorie auf eine bestimmte Form der Selbstbeziehung, die Habermas die *epistemische* nennt. In dieser Art der Selbstbeziehung gehe es vornehmlich um die Genese von Bedeutungsidentität bzw. von symbolischer Kommunikation. Damit werde jedoch ein wichtiger Aspekt von Interaktion ignoriert, denn eine Signalsprache greife „noch nicht auf die

²³⁶ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 28.

²³⁷ Habermas, *Individuierung durch Vergesellschaftung*, 217f.

²³⁸ Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, 111 und Habermas, *Rückkehr zur Metaphysik*, 901.

Impulse und das Verhaltensrepertoire über“.²³⁹ Der unmittelbare Übergang Meads von der Entwicklung einer symbolvermittelten Interaktion zum normativ gesteuerten Handeln ist daher auch nach Ansicht von Habermas unzulässig. Mead nehme eine ungenügende Differenzierung zwischen symbolischer Kommunikation und der Kommunikation mittels eines ausdifferenzierten Sprachsystems vor. Zur Verdeutlichung erläutert Habermas, dass Sprache neben ihrer Funktion als Medium der *Verständigung* zugleich Medium der *Vergesellschaftung* und der *Handlungskordinierung* von Individuen ist²⁴⁰; durch seine Konzentration auf die Funktion der Verständigung und der Vergesellschaftung vernachlässige Mead den Aspekt der Handlungskordinierung. Habermas verlagert aus diesem Grund den Schwerpunkt der Analyse symbolischer Interaktion auf die Analyse der Handlungskordinierung, genauer der Genese normenregulierten Handelns.

Bisher haben wir uns mit der Umstellung der Kommunikation von Gesten auf Sprache befasst und die Frage nach den Bedingungen einer bedeutungsidentischen Verwendung von Symbolen behandelt; nun müssen wir die Umstellung der Interaktion von einem vorsprachlichen, instinktgebundenen auf einen sprachabhängigen, kulturell gebundenen Steuerungsmodus verfolgen, um den neuen Mechanismus der Handlungskordinierung aufzuklären.²⁴¹

Bei der Umstellung dieses Steuerungsmodus handelt es sich kurz gesagt um einen Übergang von der *Einstellungs-* zur *Rollenübernahme*.²⁴² Entscheidend ist, dass Ego im Fall der Rollenübernahme Alters *normative* und nicht, wie im Fall der Einstellungsübernahme, dessen *kognitive* Erwartungen übernimmt. Gleichzeitig ändere sich auch der Status des »Me«, denn insofern die, über das andere Subjekt vermittelte Selbstbeziehung sich nicht mehr auf die Bedeutungsidentität der verwendeten Symbole, sondern auf die eigene Verhaltensregulierung bezieht, sei das »Me« nicht mehr Sitz eines reflektierten Selbstbewusstseins, sondern die Instanz einer

²³⁹ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 40.

²⁴⁰ Ebd. 41.

²⁴¹ Ebd. 40.

²⁴² Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, 219.

allgemeinen Selbstkontrolle. Anders ausgedrückt, wenn sich die vermittelte Selbstbezugnahme interagierender Subjekte nicht mehr auf die Koordinierung der Verständigung, sondern auf die Koordinierung der *Verhaltenserwartungen* bezieht, tritt Reaktion₁ als verhaltensregulierendes und nicht mehr als Bedeutungsgleichheit herstellendes Moment in Erscheinung. Diese Struktur verdeutlicht Habermas in der Theorie des kommunikativen Handelns an den von Mead verwendeten Begriffen ‚play‘, ‚game‘ und ‚generalized other‘.²⁴³ Entscheidend ist an dieser Stelle der Begriff des ‚generalized other‘, da er auch einen systematischen Stellenwert für die Diskursethik entfaltet. Der Begriff verweist auf die Generalisierung der partikularen Interessen zu *allgemeinen Verhaltenserwartungen*, die keineswegs mit der „Gewalt der generalisierten Willkür aller Einzelnen“²⁴⁴ zusammenfallen.

Zusammenfassend lässt sich vorläufig festhalten, dass, im Gegensatz zur rein epistemischen Selbstbeziehung, die keine direkte Möglichkeit zur Handlungskoordination zwischen den Subjekten beinhaltet, die praktische Selbstbeziehung langfristig zu *generalisierten* Verhaltenserwartungen führt, die – auch im Sinne der freudschen Theorie – vom handelnden Subjekt verinnerlicht werden müssen. Diese (internalisierte) Kontrolle übt nach Habermas’ Ansicht das ›Me‹ des *praktischen* Selbstverhältnisses aus. Im Zentrum des praktischen Selbstverhältnisses steht also nicht mehr die Genese des Selbstbewusstseins durch Perspektivenübernahme, sondern die *Selbstkontrolle per Rollenübernahme*. Zwar wird die Struktur des vermittelten Selbstbezuges aufrechterhalten (A zieht aus Reaktion₁ Schlüsse über sich selbst, die ausschließlich durch Reaktion₁ zugänglich werden), doch das Ziel der Verhaltenskoordination ist ein anderes als das Ziel der Genese symbolischer Interaktion: es fungiert als Instanz der Selbstkontrolle und nicht ausschließlich als Medium der Verständigung. Das ›Me‹ des praktischen Selbstbezuges, das sich der Selbstkontrolle durch die Antizipation der

²⁴³ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 53ff.

²⁴⁴ Ebd. 62.

Verhaltenserwartungen *aller* Anderen – und nicht mehr nur einer bestimmten Gruppe – unterwirft, nennt Habermas mit Mead den „generalized other“.²⁴⁵ Damit entsteht zwischen ›I‹ und ›Me‹ eine Struktur, die an das Verhältnis von ›Über-Ich‹ und ›Es‹ bei Freud erinnert, denn das ›I‹ tritt innerhalb des praktischen Selbstverhältnisses als Quelle der Spontaneität auf, deren Kontrolle erst durch die Übergeneralisierung des ›Me‹ hervorgerufen wird. In diesem Zusammenhang bezeichnet Habermas den Umstand, dass das ›I‹ hier die Rolle des ›Es‹ bei Freud übernimmt, als die „Pointe des Ansatzes“²⁴⁶ von Mead. Allerdings stellt sich angesichts der verhaltenskontrollierenden Aufgabe des ›Me‹ die Frage, inwiefern das ›I‹ letztlich nicht gänzlich im ›Me‹ und damit innerhalb der Anpassung an die gesellschaftlichen Normerwartungen aufgeht. Diese Frage ist für die Analyse des Individualitätsbegriffs und der Ich-Identität von Bedeutung, denn eine Angleichung des ›I‹ an das ›Me‹ würde letztlich genau auf jene Abwertung der Individualität gegenüber der Allgemeinheit hinauslaufen, deren Kritik der Ausgangspunkt des Aufsatzes Individuierung durch Vergesellschaftung ist.²⁴⁷ Habermas erklärt daher, dass die dynamische (oder dialektische) Struktur der beiden Pole für die Bildung einer Ich-Identität und damit von Individualität entscheidend ist, denn in der Internalisierung der Verhaltenserwartungen des ›Me‹ besteht für den noch unkontrollierten Willen des ›I‹ die Bedingung der Möglichkeit überhaupt einen verantwortlichen und selbstbewussten Willen auszubilden. In diesem Sinn entwickelt sich über die Vermittlung des ›Me‹ aus der Begierde ein Wille.

Das Selbst des praktischen Selbstverhältnisses ist nicht der Erinnerungsschatten, der sich einer vorgängigen Spontaneität anschmiegt, sondern ein Wille, der sich einzig durch Vergesellschaftung zu einem ›Ich will‹, zu einem ›Ich kann einen neuen Anfang setzen, für dessen Folgen ich verantwortlich bin‹, konstituiert.²⁴⁸

²⁴⁵ Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, 219.

²⁴⁶ Ebd. 220.

²⁴⁷ Vgl. dazu auch Düsing, Intersubjektivität und Selbstbewusstsein, 79-88 und die Diskussion um Kommunitarismus und Liberalismus im nächsten Kapitel.

²⁴⁸ Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, 221.

Die Spontaneität des ›I‹ bleibt diesem Modell zufolge für die Genese einer Ich-Identität bedeutsam, die sich nicht geradehin an die generalisierten Verhaltenserwartungen anpasst.

Habermas versucht sich mit diesem Ansatz implizit auch *zwischen* liberalen und kommunitaristischen Konzeptionen zu positionieren. Dies wird besonders deutlich, wenn man das Augenmerk auf die *Dialektik* von I und Me richtet. Dort zeigt sich, dass Habermas versucht, einen systematischen Vorrang sowohl der Gruppe als auch des Selbst zu vermeiden. Die liberale Tradition einer kontraktualistischen Gesellschaftsauffassung begreift das Subjekt als begrifflichen Ausgangspunkt der Gesellschafts-genese, wohingegen der Kommunitarismus eine systematische Vormachtstellung der Gesellschaft vor dem Subjekt behauptet. Auch Habermas' Konzeption des kommunikativ konstituierten Selbstbewusstseins geht davon aus, dass Gesellschaftlichkeit nicht aus dem (vertraglichen) Zusammenschluss einzelner Subjekte entstanden ist, sondern Subjekte selbst nur innerhalb einer Gemeinschaft überhaupt entstehen können. Damit steht er prima facie den kommunitaristischen Theorien näher, allerdings verweist die Ablehnung einer Ineinssetzung von I und Me auf einen Rest liberalistischen Gedankenguts, der vom Kommunitarismus in dieser Form nicht behauptet wird.

Edith Düsing ist hingegen der Ansicht, dass Habermas' Versuch, Individualität qualitativ und nicht nur ex negativo auszuzeichnen, misslungen ist, da auch bei Habermas letztendlich das Allgemeine über das Einzelne triumphiere.

Das Individuelle soll als das Wesentliche ausgezeichnet werden und kann doch nur als das Akzidentelle, nämlich als dasjenige bestimmt werden, was von der exemplarischen Verkörperung eines generisch Allgemeinen abweicht.²⁴⁹

Düsing vertritt damit die Auffassung, dass Habermas in seiner Adaption des meadschen Ansatzes einer Vormachtstellung des ›Me‹ das Wort rede, die

²⁴⁹ Düsing, Intersubjektivität und Selbstbewusstsein, 187f.

letztlich auf eine Schwächung des Individualitätsbegriffs hinauslaufe und in der Tat die Herrschaft der Allgemeinheit über das Einzelne verfestige.

In dieser Diskussion zeigt sich das politische Potential der Diskussion um den Begriff des Selbstbewusstseins. Auch die Debatte von Henrich und Habermas sowie der Gegenentwurf einer Selbstbewusstseinstheorie bei Habermas ist dementsprechend durchaus politisch aufzufassen. Die Begriffe Individualität und Identität können in diesem Sinne auch als soziologisch-politische Kategorien verstanden werden, die Habermas bei der Analyse der Strukturveränderung von Gesellschaftsformationen benötigt und deren philosophische Grundlage der Begriff des Selbstbewusstseins darstellt.

Gleichzeitig wird nun auch der Bezug der Theorie von ›I‹ und ›Me‹ zu den gesellschaftlichen Strukturveränderungen ersichtlich, die im Kapitel ‚Dialektik der Rationalisierung‘ beschrieben wurden. Die kulturelle Differenzierung erhöht nämlich die Abstraktion der Verhaltenserwartungen insofern, als sie einen größeren Raum möglichen und dennoch normkonformen Verhaltens eröffnet. Anders ausgedrückt, die über das ›Me‹ vermittelte konventionelle Ich-Identität wird im Verlauf der kulturellen Differenzierung nicht zurückgedrängt, sondern einer höheren Abstraktionsstufe zugeführt. Dadurch eröffnet sich für das ›I‹ ein größerer Verhaltensspielraum, der zugleich jedoch mit dem Erwartungsdruck erkauft wird, sich „in Richtung auf eine »umfassendere Gesellschaft«“²⁵⁰ zu entwerfen, denn die einheitlichen Strukturen konventioneller Gesellschaften stehen in diesem Sinne nicht mehr zur Verfügung. Der Einzelne steht somit vor der Aufgabe sich seine eigene Identität gegenüber immer abstrakteren moralischen Normen und zum Teil widersprüchlichen Anforderungen an die eigene Biographie zu entwerfen. An dieser Stelle führt Habermas die Begriffe ‚ideale Rollenübernahme‘ und ‚universeller Diskurs‘ ein, an dem der Einzelne zum Zweck der Konstitution moralischer Normen innerhalb postkonventioneller Gesellschaftsformationen *kontrafaktisch* teilnehmen muss. Damit ist ein Ausblick auf die Problematik der *Normenbegründung* innerhalb nachmetaphysischer Gesellschaften gegeben, die uns im Zusammenhang der genaueren Darstellung der Diskursethik noch beschäftigen wird.

²⁵⁰ Ebd. 223.

4. Zusammenfassung: Die Säkularisierung des Selbstbewusstseins

Es ist nun möglich, die spezifischen Aspekte des habermasschen Selbstbewusstseinsbegriffs zusammenzufassen und die Differenzen, auch hinsichtlich der metaphysischen Implikationen, zur traditionellen Selbstbewusstseinskonzeption der Bewusstseinsphilosophie zu verdeutlichen. Als allgemeiner Grund für die Bezugnahme von Habermas auf Mead wurden die meadschen Ansätze zur Auflösung der aporetischen Situationen genannt, in die jene Theorien sich verwickelt hatten, die die bewusstseinsphilosophischen Annahmen teilen. Zu dieser Problemlage gehört auch die hier als Generalweinwand bezeichnete Kritik, derzufolge die Bewusstseinsphilosophie das Selbstbewusstsein aus der methodischen Voraussetzung eines einzelnen Subjektes ableiten will. Der Status, den das Wissen von sich selbst im Kontext einer solchen Selbstreflexion annimmt, wird als exklusiv und empirisch nicht zu widerlegen vorgestellt. Diese Exklusivität der Gewissheit ist für Habermas ein Kennzeichen metaphysischer Theorien. Insofern liegt die entscheidende Differenz der henrichschen und der habermasschen Theorien, bezogen auf die Frage nach den metaphysischen Implikationen, im Status des Wissens von sich selbst. Betrachtet man die detaillierte Darstellung der Bezugnahme Habermas' auf Mead, so kann diese Differenz nun erläutert werden.

Von grundlegender Bedeutung ist zunächst, dass Habermas das Phänomen ‚Selbstbewusstsein‘ in einen notwendigen Zusammenhang zur Interaktion von 1+n Organismen bzw. Subjekte stellt. Diese Interaktion muss im Sinne Habermas' als kommunikative bzw. sprachliche Interaktion spezifiziert werden, denn Habermas bringt das Selbstbewusstsein nicht nur in den Zusammenhang der Interaktion mehrerer Subjekte – Ansätze dazu finden sich bereits im Deutschen Idealismus – sondern bestimmt es als *kommunikativ* erzeugtes Phänomen. Kommunikation verweist per se auf eine soziale Gemeinschaft. Habermas rekonstruiert die Genese dieser Gemeinschaft und ihrer Kommunikation aufgrund der Bezugnahme auf Meads Behaviorismus in einem evolutionstheoretischen bzw. naturalistischen

Sinn und macht daher konstitutionstheoretische Aussagen über ihre (historische) Genese. Dies führt zu methodischen Problemen, die genauer untersucht werden müssen.

Da Habermas das Selbstbewusstsein als ein Phänomen begreift, das nur durch die (sprachliche) Vermittlung zweier Subjekte entstehen kann, wird der Akteur seiner selbst ausschließlich in der Reaktion seines Gegenübers (Reaktion₁) ansichtig. Das Bewusstsein von sich selbst ist ihm jenseits dieser Vermittlung weder zugänglich, noch macht es für Habermas überhaupt Sinn, jenseits (sozialer) Interaktion von einem Selbstbewusstsein zu sprechen. Damit verändert sich zugleich der Status des Wissens von sich selbst: jenes Wissen um die *res cogitans*, das in der Tradition der Bewusstseinsphilosophie seit Descartes als unumstößliches, infallibles Wissen ausgezeichnet wurde und deshalb *unvermitteltes* war, wird bei Mead und Habermas zum *vermittelten* Wissen, denn es entsteht nur in der Interaktion zwischen sozialen Subjekten, genauer, es ist abhängig von der Reaktion des Alter Ego und kann ohne diese Reaktion nicht entstehen. Das Selbstbewusstsein steht daher dem einzelnen Subjekt *selbst* nicht zur direkten Verfügung, es ist kein „dem Subjekt innewohnendes [...] Phänomen“²⁵¹. Habermas verändert mit Mead also den Status des Selbstbewusstseins insofern, als das in diesem Selbstbewusstsein zum Ausdruck kommende Wissen nicht mehr dem alleinigen Zugang jedes einzelnen Subjekts offen steht, sondern nur in der Vermittlung über ein anderes Subjekt bzw. ein ›Me‹ konstituiert wird. Es wird somit von der herrschaftlichen Verfügung des einzelnen Subjektes gelöst und in einen sozialen und damit auch *veränderlichen* Kontext gestellt. Diese Theorie der vermittelten Verfügbarkeit der *res cogitans* soll hier als die *Säkularisierung des Selbstbewusstseins* bezeichnet werden, da Habermas dadurch auch den metaphysischen Aspekt des henrichschen und des bewusstseinsphilosophischen Ansatzes insgesamt überwinden will.

²⁵¹ Ebd. 217.

5. Kritik und Ausblick

Habermas erklärt selbst, dass Meads Ansatz naturalistische Voraussetzungen beinhaltet²⁵². Offensichtlich ist er der Ansicht, dass der Übergang zu einer, an naturwissenschaftlichen Methoden inspirierten Philosophie, jene Anknüpfungsmöglichkeiten bietet, die er für seine Auseinandersetzung mit der Bewusstseinsphilosophie benötigt. Dies wird unter anderem in dem oben bereits dargestellten Versuch deutlich, eine Geschichtsphilosophie aufrechtzuerhalten, die den teleologischen Aspekt eines absoluten Geistes durch eine Kombination lerntheoretischer (Piaget und Kohlberg) und pragmatischer Aspekte (Dewey, Mead) ersetzt (vgl. Kapitel II 2. „Naturalismus statt metaphysischer Teleologie“). Da nun Mead für Habermas die systematische ‚Scharnierstelle‘ im Übergang zur Neuaufnahme verschiedener Problemstellungen der philosophischen Tradition darstellt, gehen die naturalistischen Voraussetzungen Meads in die Philosophie von Habermas in einer Art und Weise ein, die einer genauen Analyse bedarf.²⁵³ Im Folgenden wird zunächst auf eine mögliche Kritik an den Folgen der naturalistischen Implikationen des meadschen Sozialbehaviorismus für die Theorie von Habermas eingegangen. Neben einer allgemeinen, von Henrich formulierten Kritik an dem Versuch, den Begriff des Selbstbewusstseins in dieser (schwachen) Form zu naturalisieren, stehen die Auswirkungen auf die praktische Philosophie von Habermas im Zentrum der Kritik. Das grundlegende Gegenargument von Henrich wird vorgestellt, um dann auf die *Konsequenzen* der Naturalisierung einzugehen. Anschließend wird die Frage nach den Möglichkeiten einer alternativen Selbstbewusstseinstheorie am Beispiel anderer Ansätze erörtert, in denen zwar die grundlegende Einsicht der von mir so genannten *Säkularisierung des Selbstbewusstseins* bewahrt wird und in denen daher auch nicht auf eine bewusstseinsphilosophische Stufe der Theoriebildung zurückgekehrt wird, die aber dennoch ohne naturalistische bzw. evolutionstheoretische Annahmen auskommen.

²⁵² Habermas, *Individuierung durch Vergesellschaftung*, 210.

²⁵³ Dews, *Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas*.

5.1 Der Zirkel des habermasschen Ansatzes: Selbstbezug als Bedingung der Möglichkeit von Naturalisierung

(Die folgenden Überlegungen orientieren sich an dem Aufsatz „Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas“ von Peter Dews.)

Henrich weist auf ein grundlegendes Problem des habermasschen Selbstbewusstseinsbegriffs hin: es sei unmöglich, die Entstehung von Selbstbezüglichkeit aus der Interaktion zweier Organismen zu erklären, ohne dabei eine grundlegende Fähigkeit zum Selbstbezug bereits vorauszusetzen. Die wechselseitige Bezugnahme zweier Organismen oder überhaupt Entitäten ist nur dann möglich, so Henrich, wenn beide die Fähigkeit besitzen, die Gerichtetheit des Aktes ihres Gegenüber *auf sich selbst* zu erkennen. Dies sei aber wiederum nur unter der Voraussetzung möglich, dass sie, in welcher Form auch immer, ein Bewusstsein ihrer Selbst bereits besitzen.

Hätte ich nicht schon die Möglichkeit, mich zu mir selbst zu verhalten, so könnte ich über kein Studium irgendwelcher Selbstbeziehungen in der Welt, und wären es auch solche, die (aus der Perspektive eines dritten aus gesehen) meine eigenen sind, zu einer Schlussfolgerung dahingehend veranlasst werden, dass es mich gibt und dass ich mich wesentlich in einer solchen Beziehung befinde.²⁵⁴

Demzufolge könne Habermas schon aus logischen Gründen die Entstehung des Selbstbewusstseins nicht ausschließlich aus der Interaktion zweier Organismen entwickeln. Meads Stellungnahme zu solchen Fragen ist eindeutig:

I do not mean to raise the metaphysical question of how a person can be both »I« and »me«, but to ask for the significance of this distinction from the point of view of conduct itself.²⁵⁵

Nach Ansicht von Mead handelt es sich bei der Frage, wie das »I« eigentlich entstehen kann also um eine metaphysische Frage, deren Beantwortung

²⁵⁴ Henrich, Fluchtlinien, 148.

²⁵⁵ Mead, Mind, Self, and Society, 173 (Mead, Geist, Identität und Gesellschaft, 217).

kein Ziel seiner Theorie darstellt. Vielmehr geht Mead bereits von einem Zustand aus, in dem wir aufgrund von Handlungsbeobachtungen die Existenz einer solchen ‚Entität‘ und damit auch eine gewisse Form der Selbstbezugsfähigkeit annehmen dürfen. Bei Habermas findet sich ein solches Zitat nicht. Dies hat einen guten Grund, denn Habermas würde mit einem solchen Hinweis selbst die behavioristischen Implikationen des meadschen Ansatzes vollständig übernehmen. Er erweckt dadurch allerdings den Eindruck, die, nach Meads Ansicht ‚metaphysische Frage‘ nach den „Ermöglichungsbedingungen für ursprüngliches Selbstbewusstsein“²⁵⁶ tatsächlich beantworten zu wollen. Eine befriedigende Antwort auf diese von Henrich geäußerte Kritik findet sich bei Habermas nicht. Dieser Punkt wird im nächsten Kapitel wieder aufgenommen. Neben einer kurzen Darstellung des Ansatzes von Lynne Rudder Baker zur Bedeutung der Perspektive der ersten Person für den Naturalismus steht dabei vor allem das Modell von Ernst Tugendhat im Zentrum des Interesses.

5.2 Naturalistische Implikationen und ihre Konsequenzen

Handlungskordinierung als Anpassung

Habermas' Ethik ist, wie später noch ausführlicher zu zeigen sein wird, unter anderem ein Versuch, zu verdeutlichen, dass die moralische Sollgeltung von Normen weder durch den Druck bzw. die Angst vor Sanktionen („Normen beanspruchen nicht darum Geltung, weil sie mit Sanktionen verknüpft sind“²⁵⁷) noch durch die Geltung pragmatischer Imperative erklärt werden kann („Aber wiederum zeigt sich, daß Moralität nicht nahtlos aus Zweckrationalität hervorgeht.“)²⁵⁸ Habermas ist demnach der Ansicht, dass sich der Wille zum moralischen Handeln weder auf den Versuch, Repressionen zu entgehen, noch auf zweckrationales Handeln reduzieren lässt. Auf den ersten Blick bietet der Behaviorismus von Mead für diese Absicht einen guten Anknüpfungspunkt, denn die Orientierung normkonformen Handelns an der Autorität des generalized other, hat „den Charakter bloßer Willkür abgestreift [...], weil die Nachachtung, die er findet,

²⁵⁶ Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, 215.

²⁵⁷ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 72.

²⁵⁸ Habermas, Was macht eine Lebensform rational, 42.

nicht durch *äußere* Sanktionen erzwungen wird“.²⁵⁹ Vielmehr seien die Normen, für die der verallgemeinerte Andere steht, gültig.²⁶⁰ Was der Begriff ‚gültig‘ in diesem Zusammenhang bedeutet, soll später erläutert werden; an dieser Stelle soll zunächst untersucht werden, woraus der generalized other seine Autorität überhaupt bezieht. Habermas ist der Ansicht, dass diese in einem *allgemeinen Willen* gründet, der durch den generalized other zum Ausdruck gebracht wird. An dieser behavioristisch gewendeten Form der *volonté general* orientiert sich der Einzelne in seiner Rollenübernahme²⁶¹ und koordiniert daher seine Handlung im Anschluss an die Erwartungen seines Gegenübers in Bezug auf eine abstrakte Moral.

Mead selbst erklärt allerdings, dass sein behavioristischer Ansatz nur vor dem Hintergrund einer *funktionalen* Lesart der zu erklärenden Phänomene durchführbar ist.

If we then conceive it [mind or consciousness, Anm. dch] functionally, and as a *natural* rather than a transcendental phenomenon, it becomes possible to deal with it in behavioristic terms.²⁶²

Die Formulierung ‚natural rather than transcendental‘ drückt genau jenes Motiv der meadschen Philosophie aus, das für Habermas von großem Interesse ist. Allerdings darf dabei nicht der funktionale Aspekt übersehen werden, den Mead hier ins Spiel bringt. Die beiden Thesen, die im Folgenden zunächst verteidigt werden, behaupten erstens, dass die Orientierung des Einzelnen am generalized other bei Mead als *Anpassungsleistung* interpretiert werden muss und zweitens, dass Habermas trotz einiger Bemühungen, dies zu vermeiden, den Anpassungsgedanken in seine praktische Philosophie übernimmt.

²⁵⁹ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 72.

²⁶⁰ Vgl. ebd.

²⁶¹ Die Tatsache, dass der generalized other erst in modernen, nachmetaphysischen Gesellschaftsformationen die hier dargestellte Autorität entwickelt - und selbst dann nicht in seiner idealen Form - ist an dieser nicht von Bedeutung, da hier gerade eine Kritik an dieser (idealen) Form der Autorität des generalized other von Interesse ist.

²⁶² Mead, *Mind, Self, and Society*, 10 [Hervorhebung dch]. (Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, 49)

Bei Mead ist die Autorität des generalized other mit einer Erhöhung der Zielerreichungswahrscheinlichkeit verknüpft. Mit anderen Worten, die Rollenübernahme, aus der im idealen Fall der generalisierte Andere gebildet wird, stellt eine verbesserte Möglichkeit dar, die gewünschten Verhaltensreaktionen des Opponenten vorherzusagen. Mead gibt für diese Lesart selbst gute Gründe. So erläutert er beispielsweise, dass der Zweck von Kommunikation in der Handlungsanpassung besteht.

We are particularly concerned with intelligence on the human level, that is, with the adjustment to one another of the acts of different human individuals within the human social process; and *adjustment* which takes place through *communication*: by gestures on the lower planes of human evolution, and by significant gestures [...] on the higher planes of human evolution.²⁶³

Insofern dies bereits eine Kritik an Habermas darstellt, könnte ein Verteidiger einwenden, Anpassung sei hier durchaus noch im Sinne der habermasschen Handlungskoordinierung zu verstehen. Mead spricht weiter allerdings davon, dass Reflexion und reflektives Verhalten, welches für ihn Grundvoraussetzung von Kommunikation ist, der zweckorientierten Anpassung an die „social and physical environment“²⁶⁴ dient. Die Entstehung von Identität wird in diesem Zusammenhang als die Festschreibung jener Haltung begriffen, die aus Sicht der sozialen Umwelt am besten funktioniert.

The organization of the self is simply the organization, by the individual organism, of the set of attitudes towards its social environment – and toward itself from the standpoint of that environment, or a *functioning* element in the process of social experience and behavior constituting that environment – which it is able to take.²⁶⁵

Die Interpretation der Genese von Identität und mit ihr des normenkontrollierten Verhaltens im Sinne einer reziproken Handlungsanpassung wäre also durchaus im Sinne Meads. Nicht jedoch im

²⁶³ Ebd. 75 [Hervorhebung dch] (Ebd. 115).

²⁶⁴ Ebd. 91 (Ebd. 131).

²⁶⁵ Ebd [Hervorhebung dch].

Sinne Habermas', denn dieser vertritt, wie bereits erwähnt, die Auffassung, dass moralische Handlungen *nicht* in zweckrationalen Handlungen aufgehen. Habermas sieht sich nun jedoch mit dem Problem konfrontiert, dass sein eigener Ansatz der Handlungskordinierung und der Genese normkonformen Verhaltens aufgrund der starken Bezugnahme auf Mead ebenfalls als reine Anpassungsleistung und das heißt als zweckorientiertes Verhalten rekonstruiert werden *kann*. Geradezu augenscheinlich wird dies bei seiner Favorisierung des ‚darwinistischen Modells der Einstellungsübernahme‘.

Erinnern wir uns: Habermas hatte zwei Erklärungsmodelle der Einstellungsübernahme bei Mead unterschieden: ein bewusstseinsphilosophisches und ein darwinistisches. In letzterem wurde die Einstellungsübernahme durch „eine Prämie auf erhöhte Reaktionsgeschwindigkeiten“²⁶⁶ erklärt, wohingegen das erste Modell von einer Reaktionsabwägung ausgeht, die nach Habermas gerade jene Fähigkeit zum Selbstbezug bereits voraussetzt, die es zu erklären gilt. Damit wendet Habermas auf das Reaktionsabwägungsmodell das selbe Argument an, dass Dieter Henrich gegen den Ansatz von Habermas im Ganzen vorgebracht hatte. Als Gegner der metaphysischen Annahmen der Bewusstseinsphilosophie votiert Habermas daher für das naturalistische Modell der Einstellungsübernahme, welches jedoch jenes wichtige Moment für die Erklärung der Entstehung und Bedeutung von Moralität, die Einstellungsübernahme, durch ein funktionalistisches Moment, die Erhöhung von Reaktionsgeschwindigkeit, erklärt. Insofern nun dieser Prozess der Handlungs*anpassung* auch als subjekt*bildend* begriffen wird, und genau dies ist bei Mead der Fall, wäre ein Ausgangspunkt für eine Kritik an Habermas' Subjekt- und Moralverständnis formuliert, die vor allem auf die Bezugnahme der meadschen Konzeption zurückzuführen ist.

Allerdings bleibt die Frage zu klären, ob Habermas nicht genau diese Problematik der meadschen Theorie erkannt hat und durch die Erweiterung der meadschen Theorie um den Begriff der Adressierung aufzulösen versucht. Denn man kann Habermas an dieser Stelle so verstehen, dass jener darwinistische Zwang zur Einstellungsübernahme, demzufolge „der

²⁶⁶ Ebd.

Anpassungsdruck, den die Beteiligten in komplexeren Interaktionen [...] aufeinander ausüben, eine Prämie auf erhöhte Reaktionsgeschwindigkeiten aussetzt“²⁶⁷, in einem zweiten Schritt durch den Aspekt der Adressierung (vgl. Kapitel ‚Die habermassche Erweiterung des Modells der Einstellungsübernahme um den Aspekt der Adressierung‘) gebrochen werden soll. So soll möglicherweise vermieden werden, dass der gesamte sich anschließende Prozess und damit zugleich die Genese normkontrollierten Handelns im Sinne des darwinistischen Modells der Einstellungsübernahme aufgefasst werden.

Doch selbst der Aspekt der Adressierung führt nicht zu einer entscheidenden Abkehr vom Begriff der Anpassung. Zwar wurde die Adressierung verstanden als *bewusste* Bezugnahme von Ego auf Alter *als* Interpret der Lautgeste (von Ego), so dass Habermas vom ‚Übergang zur kommunikativen Absicht‘ sprechen kann. Die reziproke Internalisierung dieser Adressierung entspricht dann der Entstehung von Sprecher und Hörer *für sich*, da sich Ego in mitteilender Absicht an Alter wendet und sich zugleich auch als potentieller Interpret der ‚Antwort‘ von Alter auf seine eigene Lautgeste verstehen kann. Doch ist nicht ersichtlich, wieso diese zweite Stufe der Einstellungsübernahme nicht ebenfalls vom darwinistischen Modell einer Prämie für erhöhte Flexibilität verstanden werden sollte. Im Gegenteil, sie scheint erst dann eigentlich Sinn zu machen: Die Genese der Sprecher-Hörer Struktur ist nämlich ebenfalls eine Konsequenz der erhöhten Anpassungsqualität im Falle einer reziproken Internalisierung der Adressierungseinstellung. Mit anderen Worten, Ego und Alter werden auch auf der zweiten Stufe durch einen ‚naturalistischen Zwang‘ zur wechselseitigen Verinnerlichung der Adressierung angehalten.

Das Argument der Performanz

Betrachten wir ein weiteres Argument von Habermas mit dem die bisher geübte Kritik möglicherweise relativiert werden kann. Nach Ansicht von Habermas verfolgt Mead die Absicht, die Entstehung normenkonformen Verhaltens „von innen, d.h. aus der Perspektive eines Teilnehmers

²⁶⁷ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 24.

aufzuklären und so zu hierarchisieren, daß die Emergenz der jeweils höheren Interaktionsstufe im Sinne eines intern nachvollziehbaren Lernprozesses verstanden werden kann²⁶⁸. Bereits im Kapitel „Performanz statt Zirkularität“ wurde auf die Bedeutung des Wechsels von der deskriptiven zur performativen Perspektive für die Ausarbeitung des Begriffs der Individualität und des Selbstbewusstseins hingewiesen. Habermas hatte die fiktiven Briefe Rousseaus an Malherbes im Sinne einer philosophiegeschichtlichen Zäsur interpretiert, durch die der systematische Stellenwert einer Innenperspektive deutlich wird und anschließend die meadsche Konzeption des Selbstbewusstseinsbegriffs näher dargestellt. In den Briefen an Malherbes ist die Sprache als symbolisches Kommunikationsmittel natürlich bereits existent. Es geht insofern an dieser Stelle nicht um die Frage nach der Genese von symbolisch vermittelter Interaktion.

Wieso geht dann aber dem Kapitel über Mead der Teil zu Rousseaus Briefen direkt voraus? Habermas ist der Ansicht, dass sich auch die Bedeutung der performativen Perspektive anhand der Theorie Meads sehr gut verdeutlichen lässt, denn Mead versucht, den Prozess der Kommunikationsgenese aus performativer Perspektive zu rekonstruieren. Habermas macht dies auch in einem jüngeren Text deutlich, in dem er sich mit der Herausforderung eines starken Naturalismus auseinandersetzt.²⁶⁹ Dort erklärt er, dass die Herausforderung darin bestehe, „aus der *Teilnehmerperspektive selbst* den Weg zu einem streng naturalistischen Verständnis des eigenen Sprachverhaltens zu ebnen“²⁷⁰. Dies besagt folgendes: Habermas ist sich der im vorherigen Kapitel geübten Kritik zwar zumindest hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf die theoretische Philosophie bewusst (daher behandelt er in Wahrheit und Rechtfertigung diese Frage auch im Kontext der theoretischen Philosophie), ist allerdings ebenfalls der Ansicht, dass sich aus der performativen Perspektive eine andere Situation ergebe. Formuliert man dies als ein Argument gegen die bisher formulierte Kritik, dann basiert ihr

²⁶⁸ Ebd. 72.

²⁶⁹ Vgl. Habermas, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende.

²⁷⁰ Ebd. 34.

Fehler darauf, die methodische Bedeutung dieses Perspektivenwechsels bisher nicht berücksichtigt zu haben. Zwar hätte der *Beobachter* die Möglichkeit, den gesamten Prozess als Anpassungsprozess zu rekonstruieren, doch aus dem Blickwinkel der beteiligten Interaktionspartner stelle sich der Prozess als ein *Lernprozess* dar, dessen Resultate keineswegs moralisch neutral sind. Die Geltung einer Dekonstruktion des moralischen Gehalts der Interaktion von Ego und Alter Ego aus dem beobachtenden Blickwinkel einer Theorie der Anpassung bleibe demnach auf die Außenperspektive beschränkt. Die an Interaktionen beteiligten Subjekte selbst unterlägen einer Geltung, die von Innen gerade nicht dekonstruiert werden kann. Dies ist eines der Hauptargumente Habermas' gegen einen starken Naturalismus.

Sprach- und handlungsfähige Subjekte, die in kommunikative Praktiken eingelassen sind, können gar nicht umhin, sich in ihrem Denken und Tun nach Normen zu richten und von Gründen affizieren zu lassen. Sie können sich unter Quines objektivierender Beschreibung nicht wiedererkennen.²⁷¹

Das ‚Argument der Performanz‘ steht für den Hinweis auf die Unmöglichkeit der Selbst-Objektivierung aus performativer Perspektive.

Im Folgenden soll verdeutlicht werden, dass dieses Argument keineswegs die bisher geübte Kritik relativiert. Die nun zu begründende Behauptung besagt also, dass sich trotz des Performanz-Argumentes Probleme ergeben, die nicht durch diesen Perspektivenwechsel zu beheben sind.

Das Problem des Übergangs von der gesten- zur lautvermittelten Interaktion oder: Die externe Perspektive als Selbstbeschreibung

Habermas schreibt dem Übergang von der gesten- zur lautvermittelten Interaktion eine systematisch entscheidende Bedeutung für die Genese von Selbstbewusstsein zu, die seiner Ansicht nach schon von Mead behauptet wurde. Das Argument für diesen systematischen Stellenwert besteht in dem Hinweis auf die gleichzeitige Affizierung von Ego und Alter im Falle der *Lautgebärde*.

²⁷¹ Ebd.

Mead muß auf einen weiteren [...] Umstand rekurren, um zu erklären, wann der objektive Vorgang der Interpretation des eigenen Verhaltens durch die Verhaltensreaktion eines anderen vom Akteur, dem dieses widerfährt, als Interpretation verstanden werden kann – nämlich unter der Bedingung, daß die vom anderen interpretierte Geste eine Lautgebärde ist. Mit der Lautgebärde, die beide Organismen gleichzeitig wahrnehmen, affiziert der Akteur sich selber zur gleichen Zeit und auf die nämliche Weise, wie sein Gegenüber. Diese Koinzidenz soll es möglich machen, daß der eine Organismus in der gleichen Weise auf sich selbst wie auf den anderen einwirkt und dabei lernt, sich genau so wahrzunehmen, wie er aus der Sicht des anderen als soziales Objekt wahrgenommen wird.

Mead selbst erklärt allerdings ausschließlich, dass Sprache aus der Transformation der Geste zum Symbol entstehe:

When now that gesture means this idea behind it and it arouses that idea in the other individual, then we have a significant symbol. [...] Where the gesture reaches that situation it has become what we call 'language'. It is now a significant symbol and it signifies a certain meaning.²⁷²

Noch entscheidender ist aber, dass Mead diesen Vorgang in einen Zusammenhang zu „the adjustment of the conduct of these different forms to each other“²⁷³ bringt und damit offensichtlich auch aus der performativen Perspektive funktionalistische Argumente für die Entstehung von Identität und Selbstbewusstsein ins Feld führt. Dies wird an einer anderen Stelle ebenfalls sehr deutlich. Dort erklärt Mead, „the value of this importation of the conversation of gestures into the conduct of the individual“ – also das, was Habermas das praktische Selbstverhältnis nennt – „lies in the superior coordination gained for the society as a whole, and the increased efficiency of the individual as a member of the group“²⁷⁴. Mead begreift also den *gesamten* Vorgang der Sprachgenese und damit der Identität auch aus der *Interaktionsperspektive* als funktionalen Differenzierungsprozess.

²⁷² Mead, *Mind, Self, and Society*, 45f. (Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, 85).

²⁷³ Ebd. 45 (Ebd. 84).

²⁷⁴ Ebd. 179 (Ebd. 222).

Es stellt sich aber die Frage wieso Habermas dann behauptet, dass der Übergang von der gesten- zur lautvermittelten Interaktion eine systematische Bedeutung hat? Auch wenn Mead diesem Übergang nicht jene Bedeutung beimisst, die Habermas behauptet, besteht immerhin die Möglichkeit, dass Habermas einen wichtigen Aspekt anspricht, den Mead in dieser Weise einfach nicht gesehen hat. An dieser Stelle wird allerdings die These vertreten, dass Habermas die systematische Bedeutung im Übergang von der gesten- zur lautvermittelten Interaktion vor allem deshalb behauptet, weil er glaubt, nur so eine rein funktionale Genese von Sprache und Identität vermeiden zu können und so zugleich die Grundlagen für einen Kommunikationsbegriff zu legen, der sich als jenes Medium erweist, das im Übergang zu einer nachmetaphysischen Gesellschaft als transformiertes Erbe des kantischen Vernunftbegriffs in Erscheinung treten kann. Im Gegensatz zu Habermas benötigt Mead aufgrund seines behavioristischen Ansatzes keine Zäsur zwischen anpassungsorientierter Gestenkommunikation und Sprache, denn Mead versucht vor allem der biologisch-darwinistischen Frage nach der Entstehung von Geist, Identität und Intellekt eine sozialwissenschaftliche Explikation zur Seite zu stellen. Habermas verfolgt hingegen die wesentlich schwierigere Absicht, Darwin und Kant in Einklang zu bringen.²⁷⁵

In dem Versuch Darwin und Kant zu vereinigen liegt ein sehr wichtiger Aspekt der habermasschen Philosophie, denn Habermas ist keineswegs ein reiner Gegner des Naturalismus. Vielmehr versucht er in seinem eigenen Ansatz die „Alternative eines schwachen Naturalismus“²⁷⁶ einzuführen und damit Problemen zu entgehen, die sich für den *strengen* Naturalismus auf der einen und den seinsgeschichtlichen Idealismus auf der anderen Seite stellen.²⁷⁷ Daher kann Habermas auch die Kritik Dieter Henrichs nicht nachvollziehen, in der dieser behauptet, Habermas entziehe sich dem Problemdruck des Naturalismus, indem er eine dritte Kategorie jenseits von

²⁷⁵ Vgl. Habermas, *Metaphysik nach Kant*, 28; Habermas, *Motive Nachmetaphysischen Denkens*, 53; Habermas, *Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende*, 17.

²⁷⁶ Habermas, *Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende*, 32.

²⁷⁷ Ebd.

Geist und Materie einführe: den Kommunikationsbegriff. Erstens, so Habermas, stehe gerade zur Debatte, ob sich nach der Einführung einer dritten Kategorie jenes ‚alte‘ Problem des Materie-Geist Dualismus überhaupt noch in traditioneller Form stelle. Auch hier lautet Habermas’ These, dass mit der Entwicklung einer Sprachpragmatik die Prämissen aufgehoben werden können, vor deren Hintergrund der Materie-Geist Dualismus entstanden ist.²⁷⁸ Allerdings, und dies ist für die vorliegende Arbeit von großer Bedeutung, löse sich auch mit dem Entwurf einer Sprachpragmatik der Problemdruck des Naturalismus nicht völlig auf. Er trete vielmehr als Herausforderung an eine nachmetaphysische Theorie heran, die sich einerseits transzendentaler Annahmen nicht völlig entledigen will und die andererseits die Schwierigkeiten nicht durch eine Differenzierung von empirischen und intelligibler Welt lösen möchte. Daraus erklärt sich zugleich die Aufgabe der Vereinigung von Kant und Darwin.

Er [der Naturalismus] tritt nur in anderer Weise auf für Theorien, die zwar von der transzendentalen Fragestellung *ausgehen*, aber nicht dabei verharren, das Intelligible ein für allemal vom Phänomenalen abzuschneiden. Sie müssen eine Antwort auf die Frage finden, wie Kant mit Darwin vereinbart werden kann.²⁷⁹

Da Habermas der Ansicht ist, dass diese Vereinigung möglich sei, behauptet er weiter, dass der „normative Gehalt der Moderne auch und gerade unter materialistischen Prämissen eingeholt werden kann“²⁸⁰. Im Anschluss an Marx möchte Habermas daher eine „naturgeschichtliche Entstehung der soziokulturellen Lebensform von homo sapiens“ entwerfen, „in der – über die physikalisch vergegenständlichte natura naturans hinausgehend – sozusagen noch ein Stück natura naturata mitgedacht wird“. Mit diesem Ansatz glaubt Habermas das eigentliche Problem des strengen Naturalismus, nämlich die „objektivistische Selbstbeschreibung von Kultur, Gesellschaft und Individuum“²⁸¹, vermeiden zu können ohne dabei in einen

²⁷⁸ Habermas, *Metaphysik nach Kant*, 27.

²⁷⁹ Ebd. 28.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Ebd.

Idealismus zurückzufallen. Entscheidend sind jene soziokulturellen Lebensformen, die aus der Perspektive der beteiligten Subjekte ein vortheoretisches Wissen vermitteln, dem die rein beobachtende Perspektive des strengen Naturalismus nicht gerecht werden kann.

Als sprach- und handlungsfähige Subjekte haben wir vor aller Wissenschaft einen *internen* Zugang zur symbolisch strukturierten Lebenswelt, zu den Erzeugnissen und Kompetenzen vergesellschafteter Individuen.²⁸²

Dies ist die Kurzform der Antwort Habermas' auf die Herausforderung des Naturalismus. Allerdings muss Habermas nun zeigen, wie beide Perspektiven (die Kants und die Darwins) in detail miteinander vermittelt werden können. Wenn nämlich die Perspektive Darwins auch als interne Perspektive rekonstruiert werden kann, ließe sich keine Differenzierung zwischen interner und externer, performativer und deskriptiver Perspektive im Sinne Habermas vornehmen. Nur wenn es möglich ist, im Prozess der Normen- und Identitätsgenese an einer bestimmten Stelle *aus performativer Sicht* einen Aspekt von nicht-objektivierbarer Bedeutung zu rekonstruieren, lässt sich Kant nicht auf Darwin reduzieren. Die hier vertretene These lautet nun, dass Habermas genau deshalb behauptet, die Bedeutung des Übergangs von der gesten- zur lautvermittelten Interaktion stelle diese Zäsur dar, ohne wirklich deutlich machen zu können, wo der kategoriale Unterscheid zwischen beiden eigentlich besteht. Es mag zwar richtig sein, dass im Falle der Lautgebärde sich beide Interaktionspartner in gleicher Weise wahrnehmen, doch darin besteht kein kategorialer, sondern höchstens ein gradueller Unterschied zur gestenvermittelten Interaktion. Auch eine bestimmte Bewegung (etwa der Hände etc.) kann zu einer Reaktion des Gegenüber führen, in deren Licht der Akteur anschließend seine eigene Geste interpretieren kann. Die Transformation dieser Geste zum *Symbol* ist dabei nicht notwendig an die *Gleichzeitigkeit* der Wahrnehmung der Geste durch Ego und Alter gekoppelt. In gleicher Weise kann die Symbolkonstitution auch aus der Sicht von Ego als eine ‚Konditionierung‘ durch Alter aufgefasst

²⁸² Ebd. 28f.

werden: ‚Immer wenn ich mich so und so *und nicht anders* bewege, geschieht dies und das.‘ Langfristig folgt daraus, dass sich auch Gesten zu bedeutungsgleichen Symbolen entwickeln können. Allerdings darf hier nicht auf das Beispiel der Blindensprache verwiesen werden, da diese die lautvermittelte Sprache bereits voraussetzt. Es geht vielmehr darum, zu zeigen, dass die lautvermittelte Interaktion im Sinne Meads eher als eine funktionale Ausdifferenzierung der gestenvermittelten Interaktion verstanden werden kann und dass Habermas diese Interpretation nicht widerlegt.

Im vorherigen Kapitel wurde argumentiert, dass die habermassche Handlungskordinierung aufgrund der Bezugnahme auf Mead auch als reine Anpassungsfunktion interpretiert werden könnte. Dabei wurde noch nicht explizit berücksichtigt, ob das Argument der internen, performativen Perspektive diese Interpretation ad absurdum führt. Da Habermas Meads Modell gerade aufgrund dieser internen Rekonstruktion bevorzugt, wurde anschließend untersucht, ob sich unter Einbeziehung dieses Arguments ein nicht-objektivierbarer Aspekt der Genese von lautvermittelter Interaktion rekonstruieren lässt. Es zeigt sich allerdings, dass erneut sowohl gesten- als auch lautvermittelte Interaktion als Anpassungshandlung verstanden werden können, womit Sprache und Kommunikation und damit die für die Diskursethik wichtigsten Begriffe auf ein Moment von Zweckrationalität reduziert wären, das Habermas in seiner Ethik gerade vermeiden will. Insofern erweist sich die Bezugnahme auf Mead für Habermas als fatal, denn er kann den objektivierenden Aspekt der naturalistischen Argumentation von Mead auf dem Weg zu seinem eigenen Kommunikationsbegriff nicht abschütteln.

Der hier eingeschlagene Weg der Kritik an Habermas kann sogar im Sinne einer Vorgehensweise beschrieben werden, die Habermas selbst als den Witz des strengen Naturalismus bezeichnet.

Der Witz dieser Theoriestrategie besteht darin, *aus der Teilnehmerperspektive selbst* den Weg zu einem streng naturalistischen Verständnis des eigenen Sprachverhaltens zu ebnet.²⁸³

²⁸³ Habermas, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, 34.

Nach Habermas Ansicht scheitert dies allerdings daran, dass sprach- und handlungsfähige Subjekte gezwungen sind, „sich in ihrem Denken und Tun nach Normen zu richten und von Gründen affizieren zu lassen“²⁸⁴. Eine streng naturalistische Beschreibung der Normen- und Identitätsgenese werde daher dem *Selbstverständnis* der Subjekte nicht gerecht. Es wurde allerdings bereits gezeigt, dass Habermas durch die Bezugnahme auf Mead selbst ein Modell nahe legt, in dem ein naturalistisches Verständnis des eigenen Sprachverhaltens entworfen wird und Habermas diesem Modell nichts entgegensetzt, das eine solche Schlussfolgerung verhindern könnte.

Auch an anderer Stelle scheint Habermas die Differenzierung zwischen interner und externer Betrachtung nicht konsequent durchzuhalten. Habermas hatte zunächst eine Unterscheidung zwischen numerischer und qualitativer Identifizierung vorgenommen, um anschließend zu verdeutlichen, dass Individualität letztendlich nur als qualitative Identifizierung verstanden werden kann.²⁸⁵ Anschließend nennt Habermas als Beispiel für die qualitative Identifizierung eines Menschen unter anderem allerdings die Zuschreibung einer bestimmten Genkombination.

Hingegen sprechen wir von *qualitativer* Identifizierung, wenn wir denselben Menschen durch eine bestimmte Genkombination, durch seine soziale Rollenkonstellation oder durch ein biographisches Muster kennzeichnen.²⁸⁶

Es fällt auf, dass die beiden anderen Beispiele, also soziale Rollenkonstellation und biographisches Muster durchaus zu einer Beschreibung der qualitativen Identifizierung und damit der Individualität aus performativer Perspektive passen, denn der Handelnde vollzieht den Prozess der Individuierung hier durch das eigene Handeln. Das Beispiel der Genkombination ist irritierend, denn damit wird die qualitative Identifizierung auf eine Handlung zurückgeführt, die nur aus beobachtender Perspektive

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Vgl. Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, 192.

²⁸⁶ Ebd.

vorgenommen werden kann. Beispielsweise kann ich die eigene Genkombination im Labor identifizieren, aber dies wäre nicht vergleichbar mit einer qualitativen Identifizierung im Sinne einer bestimmten Biographie etc.

Semantischer Naturalismus und Metaphysik

In dem Kapitel I.2. zur Auseinandersetzung von Habermas und Henrich war zunächst vor allem die Differenz hinsichtlich des Selbstbewusstseinsbegriffs aus der Perspektive von Habermas zentral. So wurde einsichtig, weshalb eine genauere Analyse der Konzeption dieses Begriffs bei Habermas unerlässlich ist. An dieser Stelle kann nun noch auf einen weiteren Aspekt der Habermas-Kritik von Henrich eingegangen werden, der im Grunde eine Zusammenfassung der hier dargestellten Problematik und zugleich eine Vorwegnahme gewisser Aspekte des dritten Teils darstellt.

Für Henrich offenbart der Ansatz von Habermas nämlich einen „*semantischen Naturalismus*“²⁸⁷, dessen zentrales Moment in der These der möglichen Ableitung des Selbstbewusstseins aus sprachlicher Interaktion besteht.

Alles kommt [für Habermas, Anm. dch] darauf an, daß sich die weit stärkere These begründen lässt, daß Selbstbewußtsein auf sprachliche Interaktion reduziert, daß es also vollständig von ihr hergeleitet werden kann.²⁸⁸

Durch diese Kennzeichnung des habermasschen Ansatzes als semantischen Naturalismus bringt Henrich Habermas in Verbindung mit einer Kritik, die Henrich auch am Naturalismus Quines übt und die der habermasschen Kritik ähnlich ist. So erkennt Henrich im Naturalismus ein Konzept in dem eine „Selbstdistanzierung des bewussten Lebens“²⁸⁹ am Werk ist, die man als genau jene Objektivierung normativer Zusammenhänge begreifen kann, die auch Habermas am Naturalismus kritisiert. Entscheidend ist allerdings, dass

²⁸⁷ Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne, 31.

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ Ebd. 25.

Henrich aufgrund der Durchführung der sprachphilosophischen Konzeption bei Habermas einen unbewussten Alliierten der Naturalisten sieht.

Daß heute gerade die Sprachtheorie, aus der Habermas die Argumente für seinen Universalismus zieht, den Naturalismus am meisten begünstigt, daß aber Habermas den doppelten Boden dieser seiner Argumentation ignoriert, könnte ihm leicht das Schmunzeln derer eintragen, die sich als die »Postmodernen« vorstellen, wenn sie erst einmal darauf kommen, welch' potenten Alliierten wider Willen sie sich hier noch verschaffen können.²⁹⁰

Man kann das Ziel der Arbeit bis zu dieser Stelle auch als den Versuch beschreiben, zu verdeutlichen, inwiefern diese Einschätzung von Henrich in der Philosophie von Habermas selbst begründet ist. Auch konnte von Habermas bisher nicht überzeugend rekonstruiert werden, inwiefern seine Differenzierung eines schwachen von einem starken Naturalismus verhindern kann, dass die Probleme die Henrich *und* Habermas an einer naturalistischen Philosophie erkennen, auch auf die Theorie von Habermas zutreffen. (Vgl. dazu auch das Kapitel III. 6. „Schwacher Naturalismus als Problemlösung?“.)

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Bezugnahme auf das evolutionstheoretische Konzept von George H. Mead und der damit verknüpfte starke Anspruch der Ableitung des Selbstbewusstseins aus sprachlicher Interaktion zu Schlussfolgerungen für die Philosophie von Habermas führt, die genau jener Kritik unterliegen, die Habermas selbst am strengen Naturalismus übt. Für die Leitfrage der vorliegenden Arbeit ist der zentrale Argumentationsschritt nun die von Henrich aufgestellte These, dass man die Antworten des Naturalismus ebenfalls als eine Form der Metaphysik betrachten kann.

Nun kann man auch noch diesen Naturalismus durchaus und mit einem Recht, das weit geht, eine Metaphysik nennen.²⁹¹

²⁹⁰ Ebd.
²⁹¹ Ebd. 24.

Henrich begründet diese Behauptung mit dem Hinweis darauf, dass die Antworten, die der Naturalismus gibt, sich auf Fragen beziehen, die selbst nicht einer *empirischen* Verifikation im Sinne der Naturwissenschaften zugänglich sind.

Er [der Naturalismus, dch] ist in seinem Resultat eine Extrapolation und in seinem Aufbau eine Synthese von wissenschaftlichen Disziplinen, die als solche selbst gar nicht Forschungsergebnis sein kann.²⁹²

Damit bildet der Naturalismus nach Henrich selbst eine bestimmte Form der *Metaphysik des Abschlusses* (vgl. dazu Kapitel I. 2.2. „Selbstbewusstsein, Metaphysik und Moderne“).

Wenn nun allerdings nicht behauptet werden soll, dass die objektivierende Perspektive des Naturalismus die einzig mögliche sei, um Phänomene wie Selbstbewusstsein, Normativität, Identität etc. zu erklären, so muss ein alternatives Erklärungsmodell gesucht werden, welches ohne hinter die von Habermas beschriebene Problemsituation zurückzufallen, eine Möglichkeit bietet, die zu erklärenden Phänomene ohne naturalistische Annahmen begrifflich zu erfassen. Bevor nun die Diskursethik von Habermas einer genaueren Analyse unterzogen wird, soll daher ein Ausblick auf ein mögliches Alternativkonzept vorgestellt werden, das von ähnlichen Prämissen wie Habermas ausgeht, die Sprachanalyse allerdings nicht an naturalistisch-evolutionstheoretische Voraussetzungen knüpft. Ein Ausblick ist dieses Kapitel deshalb, weil eine kritische Würdigung an dieser Stelle nicht mehr geleistet wird. Um eine wirkliche Alternative aufzuzeigen, müsste jedoch analysiert werden, ob die internen Stärken dieses Modells mit den Stärken des habermasschen Ansatzes verbunden werden könnten.

²⁹² Ebd.

5.3 Alternative Theorien

Lynne Rudder Baker: Das schwache und das starke Ich-Phänomen

Lynne Rudder Baker versucht in einem ihrer Aufsätze²⁹³ die Bedeutung des Selbstbewusstseinsbegriffs gegenüber den Reduktionstendenzen innerhalb des Naturalismus zu stärken. Dieser Ansatz soll hier kurz vorgestellt werden, da er einen Hinweis auf einen möglichen Lösungsweg für das Problems der Zirkularität in Habermas' Selbstbewusstseinstheorie darstellt (vgl. Kapitel II. 5.1. „Der Zirkel des habermasschen Ansatzes“).

Nach Ansicht von Baker wird der Begriff des Selbstbewusstseins im Zusammenhang des Naturalismus insgesamt unterschätzt, da dort vor allem die Frage nach Intentionalität (Baker spricht vom ‚Perspektivischsein‘²⁹⁴) im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehe. Sie unterscheidet zunächst zwischen einem schwachen und einem starken Ich-Phänomen: ein Hinweis auf die Existenz schwacher Ich-Phänomene sei ein Verhalten, das sich mittels praktischer Syllogismen ausreichend erklären lasse, und das *ausschließlich* perspektivisch sei. Beispiele hierfür seien Tiere und Kleinkinder.²⁹⁵ Starke Ich-Phänomene zeichneten sich hingegen durch die Fähigkeit zur *Konzeptualisierung* der Unterscheidung von erster und dritter Person aus. Demnach ist es für das starke Ich-Phänomen nicht ausreichend, das Personalpronomen der ersten von dem der dritten Person unterscheiden zu können, sondern man muss „einen Begriff seiner selbst als seiner selbst haben“²⁹⁶.

Wer denkt: »Ich bin groß«, kann sich von anderen unterscheiden; wer denkt: »Ich wünschte, daß ich groß wäre«, kann diese Unterscheidung konzeptualisieren.²⁹⁷

Baker formalisiert dieses starke Ich-Phänomen nun in der Form „»Ich f, daß ich*...«“²⁹⁸. Die Verwendung des Asterisk soll andeuten, dass der Sprecher

²⁹³ Baker, Die Perspektive der ersten Person: Ein Test für den Naturalismus.

²⁹⁴ Vgl. ebd. 254.

²⁹⁵ Vgl. ebd. 253.

²⁹⁶ Ebd. 254.

²⁹⁷ Ebd. 255.

²⁹⁸ Ebd. 256.

in der Verwendung des Personalpronomens „an sich selbst als an sich selbst“²⁹⁹ denke. Baker möchte damit darauf hinweisen, dass der Sprecher mit der Verwendung dieses ‚ich*‘ sich nicht im Sinne eines Namens oder als dritte Person bezeichnet, sondern eben als sich selbst.³⁰⁰

Entscheidend ist, dass Baker unter Hinweis auf Bertrand Russell und Peter Geach behauptet, „daß bei den schwachen Ich-Phänomenen aufweisenden Wesen, denen indes die Perspektive der ersten Person fehlt, die grammatische erste Person vollständig eliminiert werden kann“.³⁰¹

Stellen wir uns vor, daß ein Hund, dem die Perspektive der ersten Person fehlt, sprechen könnte. Als Subjekt schwacher Ich-Phänomene könnte dieser durchaus einfache Sätze wie »Ich sehe einen potentiellen Sexualpartner« äußern. Eine solche Äußerung könnte genauso gut mit »Dort drüben ist ein potentieller Sexualpartner« wiedergegeben werden. Da ihm aber die Perspektive der ersten Person fehlt, könnte er nicht sinnvoll äußern: »Ich hoffe, daß ich* einen passenden Sexualpartner finden werde.«³⁰²

Es bleibt m. E. fraglich, ob die von Baker eingeschlagene Richtung letztendlich erfolgversprechend ist. Klärungsbedürftig ist vor allem die Unterscheidung zwischen einem starken und einem schwachen Ich-Phänomen, denn die Definition des starken Ich-Phänomens als der Fähigkeit ‚sich selbst als sich selbst‘ zu bezeichnen, lässt gerade das zu erklärende Phänomen, worauf diese Phrase eigentlich referiert, offen. So hat beispielsweise Tugendhat darauf hingewiesen, dass die richtige Verwendung

²⁹⁹ Ebd. 257.

³⁰⁰ Diese Ausführungen erscheinen mir fragwürdig. Erklärungsbedürftig ist ja gerade, was die Phrase vom ‚sich selbst als sich selbst bezeichnen‘ eigentlich bedeutet. Tugendhat hat darauf hingewiesen, dass die richtige Verwendung des Personalpronomens der ersten Person (auch des ‚ich*‘) von der Fähigkeit zur richtigen Verwendung des dritten Personalpronomens abhängt. Das würde bedeuten, dass die Bezugnahme auf sich selbst als sich selbst gerade nicht von der Verwendung der dritten Person abzukoppeln ist. (Vgl. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Siehe auch nächstes Kapitel.) Allerdings erscheint mir das für unseren Zusammenhang entscheidende Argument von Baker dennoch hilfreich. Dieses ist jedoch terminologisch nur nachvollziehbar, wenn der Ansatz von Baker etwas allgemeiner dargestellt wird, was im Folgenden geschieht.

³⁰¹ Baker, Die Perspektive der ersten Person: Ein Test für den Naturalismus, 268. Schon Russell habe darauf hingewiesen, dass es sinnlos sei, wenn das cartesische Ich im Zustand kompletter Einsamkeit den Satz ‚Ich denke‘ äußere. Das Ich könne dann ebenso gut sagen ‚Es denkt‘. Auf die starken Ich-Phänomene treffe dies nicht zu.

³⁰² Baker, Die Perspektive der ersten Person: Ein Test für den Naturalismus, 268.

des Personalpronomens der ersten Person (auch des ‚Ich‘) von der Fähigkeit zur richtigen Verwendung des dritten Personalpronomens abhängt. Das würde bedeuten, dass die Bezugnahme auf sich selbst als sich selbst gerade nicht von der Verwendung der dritten Person abzukoppeln ist.³⁰³ Allerdings erscheint mir das für unseren Zusammenhang entscheidende Argument von Baker dennoch als hilfreich, denn immerhin besteht hier ein direkter Lösungsansatz für das Problem, auf das Henrich gegenüber der Selbstbewusstseinstheorie von Habermas hingewiesen hat. Die Herausforderung besteht dabei darin, das *schwache* Ich-Phänomen selbstbezuglos zu rekonstruieren, so dass das entscheidende Moment des Selbstbezugs, welches für den Begriff des Selbstbewusstseins unerlässlich ist, tatsächlich ausschließlich durch Relationalität (bspw. soziale Interaktion im Sinne Meads) beschrieben werden könnte. Auch zu diesem Punkt finden sich Hinweise in Bakers Ansatz, denen bei einer detaillierten Bearbeitung dieser Frage genauer nachgegangen werden müsste.³⁰⁴

Ernst Tugendhat: Sprachanalytik statt Naturalismus

Eine umfassende Theorie des Selbstbewusstseins, in der die grundlegende Einsicht der hier als *Säkularisierung des Selbstbewusstseins* bezeichneten Erkenntnis enthalten ist und die ohne naturalistische Annahmen im Stile Habermas' bzw. Meads auszukommen versucht, liegt im sprachphilosophischen Ansatz von Ernst Tugendhat vor, den dieser vor allem in seinen Veröffentlichungen *Vorlesung zur Einführung in die analytische Philosophie*³⁰⁵ und *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*³⁰⁶ entworfen hat. Tugendhat entwickelt hier ein Verständnis des Selbstbewusstseinsbegriffs, das sich neben sprachanalytischen auch auf traditionelle Ansätze bezieht und welches dem Entwurf von Habermas in mancher Hinsicht ähnlich ist. So setzt sich auch Tugendhat intensiv mit der Selbstbewusstseinstheorie Henrichs bzw. der

³⁰³ Vgl. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* und nächsten Abschnitt.

³⁰⁴ Baker, *Die Perspektive der ersten Person: Ein Test für den Naturalismus*, 261ff.

³⁰⁵ Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*.

³⁰⁶ Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*.

Heidelberger Schule, zu der er neben Henrich auch Ulrich Pothast und Konrad Cramer zählt, auseinander. Genau wie Baker misst auch Tugendhat dem Personalpronomen der ersten Person dabei eine besondere Bedeutung zu und versucht seine Verwendungsweise und Referenz zu klären.

Im Folgenden soll etwas ausführlicher auf Tugendhats Ansatz eingegangen werden, da dieser in zweierlei Hinsicht als instruktiv bezeichnet werden kann: Auf der einen Seite bietet er möglicherweise einen Ansatz, das Zirkel-Argument Henrichs gegen Habermas zu relativieren, auf der anderen Seite tritt bei Tugendhat eine Sprachanalytik an die Stelle des habermasschen Naturalismus, durch die gewisse Folgeprobleme des Naturalismus bei Habermas möglicherweise überwunden werden können.³⁰⁷

Bevor Tugendhat detaillierter auf die Problematik des ‚Bewusstseins von *sich selbst*‘ und die Theorie der Heidelberger Schule zu sprechen kommt, erläutert er sein eigenes, sprachphilosophisches Verständnis der Struktur des ‚Bewusstseins von *etwas*‘. In Absetzung von traditionellen erkenntnistheoretischen Positionen, die das Bewusstsein von einem Gegenstand als *intentionale* Relation zwischen Subjekt und Objekt begreifen, versteht Tugendhat *jedes* intentionale Bewusstsein als *propositionales* Bewusstsein³⁰⁸, d.h. ein Bewusstsein bezieht sich nicht eigentlich auf einen Gegenstand, sondern auf einen *Sachverhalt*. Man kann dies auch daran verdeutlichen, dass die Bezugnahme auf Gegenstände unter Verwendung von transitiven Verben beschrieben wird, deren grammatisches Objekt ein nominalisierter Satz (‚dass es regnet‘) und nicht einfach ein raum-zeitlicher Gegenstand (‚ein Stuhl‘) ist. Anders ausgedrückt, S weiß, ‚dass p‘ (und nicht ‚ein x‘).³⁰⁹ Mit Husserl bezeichnet Tugendhat nun das, worauf Bezug genommen wird, als ‚Sachverhalt‘ bzw. ‚Proposition‘. So gelangt er zu der oben paraphrasierten These, „daß auch diejenigen intentionalen Erlebnisse, die sich nicht auf Propositionen beziehen, sondern auf gewöhnliche

³⁰⁷ Ich möchte darauf hinweisen, dass die Darstellung des tugendhatschen Ansatzes vor allem für ein besseres Verständnis der hier entwickelten Problemlage vorgestellt wird und nicht als Königsweg zur Lösung gelten soll.

³⁰⁸ Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, 102.

³⁰⁹ Zur Begründung der These Tugendhats, dass die Bewusstseinsrelation, die durch transitive Verben ausgedrückt wird, deren grammatisches Objekt ein singulärer Terminus ist, ein propositionales Bewusstsein sei, siehe auch Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, 98ff.

Gegenstände, auf einer bewußten Beziehung zu einer Proposition – einem propositionalen Bewusstsein – beruhen“.³¹⁰ Übertragen auf den Begriff des Selbstbewusstseins ergibt sich daraus die Konsequenz, dass das Wissen von sich selbst ebenfalls kein Wissen von einem Zustand oder einem Erlebnis ist, denn so wie man keinen Gegenstand wissen kann, kann man auch keinen Zustand bzw. kein Erlebnis wissen. Vielmehr hat auch die Darstellung des Selbstwissens die grammatikalische Struktur ‚dass p‘ und ist daher ebenfalls propositional, d.h. das Wissen von sich selbst impliziert nach Tugendhat ein propositionales Bewusstsein.

Ich kann weder mich (oder ›mein Ich‹) wissen noch meine Zustände für sich genommen, sondern wissen kann ich nur, daß ich die und die Zustände habe.³¹¹

Ein weiteres Ergebnis dieser Überlegungen ist die These Tugendhats, alles intentionale Bewusstsein sei notwendigerweise sprachlicher Natur.³¹²

Tugendhat unterscheidet nun ähnlich wie Habermas zwei verschiedene Weisen des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens: einerseits das epistemische Selbstbewusstsein und andererseits das praktische ‚Sichzusichverhalten‘. Ersteres äußert sich in Sätzen, in denen „ein Wissen von einem Sachverhalt, der in einem prädikativen Satz (»ich ϕ «) zum Ausdruck gebracht wird“³¹³ und ist für die folgenden Überlegungen von besonderem Interesse.

Aus der Definition des epistemischen Selbstbewusstseins ergeben sich nach Tugendhat zwei Fragen. Zum einen die Frage nach der Besonderheit der Identifizierung einer Person mittels des Wortes »ich« (1) und des Weiteren die Frage, worauf sich das Wissen des epistemischen Selbstbewusstseins eigentlich gründet (2).

Das Prinzip der veritativen Symmetrie: Tugendhats Henrich Kritik

³¹⁰ Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 19.

³¹¹ Ebd. 27.

³¹² Ebd. 20. Tugendhat ist sich der Strittigkeit dieser These bewusst und erwähnt dies auch. Vgl. auch Krämer/König, Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen.

³¹³ Ebd. 50.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Henrich in seiner Theorie mit Fichte davon ausgeht, dass das Selbstbewusstsein in dem Phänomen der Identität von Subjekt und Objekt bzw. von Wissen und Gewusstem besteht.³¹⁴ Daraus ergibt sich jene Formel, die Fichte zuerst eingeführt hat, und die Henrich auch zur Beschreibung seines Verständnisses von Selbstbewusstsein verwendet: Ich = Ich. Da Henrich damit unter anderem impliziert, dass das Selbstbewusstsein in dem intuitiven Wissen von sich selbst besteht, untersucht Tugendhat die Frage, was es bedeutet, sich selbst zu wissen. Zur Beantwortung dieser Frage kann Tugendhat an seine Erörterung zur propositionalen Struktur des Selbstwissens anschließen. Aus dieser ergab sich die sprachanalytisch begründete These, dass das Wissen von sich selbst keine Form der Selbstbeziehung ist, sondern sich als propositionale Struktur darstellt. Dies verdeutlicht Tugendhat erneut dadurch, dass er zeigt, inwiefern Formulierungen wie ‚Ich weiß mich‘ nicht verstanden werden können, ohne sie in eine propositionale Wissensstruktur zu übersetzen.³¹⁵ Weiterhin kritisiert er die Annahme Henrichs, jene Formel des Ich = Ich sei als *Wissensrelation* zu verstehen, denn für Tugendhat ist es „vollständig sinnwidrig [...] zu sagen, in dem Satz »ich = ich« hat das »=« den Sinn von Wissen“.³¹⁶ Die Formel Ich = Ich werde sowohl in der traditionellen als auch in der Heidelberger Selbstbewusstseinstheorie, die nach Tugendhat beide am Subjekt-Objekt Modell orientiert sind und – mit Habermas gesprochen – die Annahmen der Bewusstseinsphilosophie teilen, fälschlicherweise als eine *Erkenntnisleistung* des Ich angesehen. Darin drückt sich für Tugendhat auch die Ursache jener Problematik aus, die Henrich in seiner Abhandlung zu Fichte beschreibt: sie besteht darin, dass die Frage, die das Ich sich im Zusammenhang der Selbstbewusstseinstheorie Fichtes stellt – nämlich ob es mit sich selbst identisch ist – immer schon beantwortet zu sein scheint, denn insofern das Ich auf sich selbst reflektiert, geht es immer schon davon aus, dass es mit sich selbst identisch ist. Negativ formuliert bedeutet dies, dass das Ich nicht

³¹⁴ Vgl. Henrich, *Selbstbewusstsein: kritische Einleitung in eine Theorie*, 13.

³¹⁵ Vgl. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, 57.

³¹⁶ Ebd. 58.

wirklich hinterfragen kann, ob es mit sich selbst identisch ist. Tugendhat sieht darin allerdings nur eine Ausformulierung der tautologischen Formel $\text{Ich} = \text{Ich}$. Es ist zwar keineswegs absurd, sich die Frage zu stellen, ob beispielsweise eine Person P mit Person Q identisch ist. Dann lautet die Frage allerdings ‚Ist $P = Q$?‘ und nicht ‚Ist $X = X$?‘. Letztere sei aufgrund ihrer tautologischen Struktur a priori positiv zu beantworten.

Es bestehe allerdings die Möglichkeit einer Umformulierung der Frage, ob ich wirklich ich bin, in die Frage, „wie ich mich als mich *erkenne*“³¹⁷. Tugendhat ist jedoch der Ansicht, dass beide Fragen keineswegs miteinander gleichgesetzt werden dürfen. Formal entspräche die letzte Frage nicht mehr der Struktur der Frage ‚Ist $\text{Ich} = \text{Ich}$?‘. Die Umformulierung impliziert vielmehr eine Transformation der tautologischen Fragestruktur in eine andere, prinzipiell auch negativ beantwortbare Frage, denn jenes ‚als mich‘ beziehe sich nun auf mich als ein Individuum und nicht mehr auf ein abstraktes Ich.

Tugendhat analysiert daher den Status der Bezugnahme des Ich auf sich selbst, nicht ausgehend von der Formel als $\text{Ich} = \text{Ich}$, sondern von der Frage, ‚Wie erkenne ich mich als mich?‘. Er beginnt diese Analyse, indem er nach dem Status bzw. der Verwendungsweise des Wortes ‚ich‘ fragt. Dieses wird als so genanntes Indexwort oder auch als deiktischer Ausdruck bezeichnet. Letztere bilden eine Unterklasse der singulären Termini, welche einen bestimmten Gegenstand unter allen möglichen Gegenständen als angesprochenen auszeichnen. Die Differenz zwischen den singulären Termini und den deiktischen Ausdrücken liegt in der Abhängigkeit des deiktischen Ausdrucks von der jeweiligen Sprechsituation. Insofern zählt das Wort ‚ich‘ ebenfalls zu den deiktischen Ausdrücken, da damit erstens ein bestimmter Sprecher sich selbst bezeichnet, es jedoch zweitens von der jeweiligen Sprechsituation abhängt, auf wen ‚ich‘ nun genau verweist, d.h. welcher Sprecher den Ausdruck ‚ich‘ verwendet. Wichtig sind des Weiteren auch die Gruppen, die durch deiktische Ausdrücke gebildet werden. Wird ein Zeitpunkt t_0 beispielsweise mit ‚jetzt‘ bezeichnet, so bezeichnet man ihn zum Zeitpunkt t_1 etwa mit ‚damals‘ und zum Zeitpunkt t_{-1} zum Beispiel mit ‚dann‘. Gleiches gilt für die deiktischen Ausdrücke, die auf ‚räumliche

³¹⁷ Ebd. 69.

Gegenstände³¹⁸ verweisen. Als eine solche Gruppe deiktischer Ausdrücke sind auch die Personalpronomen anzusehen. Wichtigstes Moment dieser Gruppenbildung ist die wechselseitige Bedeutungsabhängigkeit der Gruppenwörter. Dazu muss zunächst gesagt werden, dass Tugendhat mit Wittgenstein von einer Gebrauchstheorie der Bedeutung ausgeht.³¹⁹ Insofern betont er auch, dass sich beispielsweise die Bedeutung des Wortes ‚hier‘ nicht vom Wissen um die Verwendungsweise des Wortes ‚dort‘ abkoppeln lässt. Eine Person, so Tugendhat, die jeden Ort an dem sie gerade ist, mit ‚hier‘ bezeichnet und die Fähigkeit zur Verwendung des Wortes ‚dort‘ nicht besitzt, würde gar keine Auszeichnung eines *bestimmten* Ortes vornehmen, da ein *bestimmter* Raumpunkt (‚hier‘) nur in Abgrenzung zu anderen möglichen Raumpunkten (‚dort‘) als solcher hervorgehoben werden kann. Dieser Erkenntnis entnimmt Tugendhat eine allgemeine Kritik am Subjekt-Objekt-Modell der traditionellen Theorien, denn diese hätten nicht verstanden, dass die Bezeichnung eines Gegenstandes grundlegend mit der Pluralität aller möglichen Gegenstände zusammenhängt.³²⁰

Ein entscheidender Schritt in der Argumentation ist die anschließende Anwendung dieser Erkenntnis (von bedeutungsrelevanten Abhängigkeitsverhältnissen der deiktischen Gruppenwörter) auf den Ausdruck ‚ich‘. Dadurch ergibt sich die Verwendungsweise dieses Ausdrucks und – vor dem Hintergrund der Gebrauchstheorie der Bedeutung – gleichzeitig seine Bedeutung: nur derjenige, der die Worte ‚du‘ und ‚er‘ (‚ihr‘/‚sie‘) richtig verwenden kann, weiß überhaupt, worauf er mit dem Ausdruck ‚ich‘ Bezug nimmt.

Es gehört konstitutiv zur Verwendung von »ich«, daß, wer »ich« sagt, erstens weiß, daß dieselbe Person von anderen Sprechern mit »du« angesprochen und mit »sie/er« bezeichnet werden kann, und zweitens, daß er damit eine

³¹⁸ Zur Verwendung von Orts- und Zeitadverbien als deiktische Ausdrücke siehe ebd. 72f.

³¹⁹ „Die Bedeutung eines Ausdrucks ist das, was erklärt wird, wenn seine Verwendungsweise erklärt wird.“ (Ebd. 72).

³²⁰ „Hier zeigt sich eine weitere fundamentale Schwäche des Subjekt-Objekt-Modells: es ist eine Naivität zu meinen, es könnte überhaupt einen isolierten Bezug auf einen Gegenstand (>das Objekt<) geben, vielmehr gehört es konstitutiv zur Bezugnahme auf einen Gegenstand, daß aus einer Pluralität ein einzelner Gegenstand herausgehoben wird.“ (Ebd. 74).

einzelne Person von anderen, die er mit »sie« bezeichnen kann, heraushebt.³²¹

Spräche eine Person ohne Kenntnis dieses Zusammenhangs von ‚ich‘, würde sie nach Tugendhat gar nicht auf einen Gegenstand – oder besser: eine Entität ‚ich‘ – Bezug nehmen.³²²

Tugendhat erläutert weiter, dass es ebenfalls Interdependenzen zwischen deiktischen Ausdrücken *verschiedener* Gruppen gibt. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass vor allem die Wechselbeziehungen der Begriffe ‚hier‘, ‚jetzt‘ und ‚ich‘ von Bedeutung sind, da die Identifikation von Gegenständen letztendlich nicht ausschließlich über singuläre Termini sondern nur über die Versicherung der raumzeitlichen Kontinuität (‚hier‘, ‚jetzt‘) geleistet werden kann. Letzter Bezugspunkt der raumzeitlichen Kontinuität, und damit wie jeder möglichen Identifikation überhaupt, ist jedoch die Person selbst, das ‚ich‘. Drückt man dies nicht in der sprachanalytischen Terminologie von Tugendhat aus, so könnte man auch sagen, dass er die Möglichkeit der Gegenstandsidentifizierung auf die Verortung eines Gegenstandes innerhalb eines Koordinatensystems aus Raum, Zeit und wahrnehmendem Subjekt zurückführt. Allerdings ist die Bedeutung dieser Ausdrücke bei Tugendhat immer an die Gebrauchstheorie gebunden, sodass auch die Bedeutung von Begriffen wie Raum und Zeit letztlich auf die Verwendung der Worte ‚hier‘ und ‚jetzt‘ zurückgeführt wird.

Letztendlich kann festgehalten werden, dass Tugendhat die Möglichkeit der Identifizierung von Gegenständen mit der Feststellung ihrer raumzeitlichen Kontinuität verknüpft. Die alleinige Auszeichnung durch singuläre Termini ist nicht ausreichend. Jede Gegenstandsidentifikation lässt sich mithin in eine objektive (Raum/Zeit) und eine subjektive (Feststellung der Raum-Zeit

³²¹ Ebd.

³²² Was unterscheidet aber den Ausdruck ‚ich‘ von anderen deiktischen Ausdrücken? Ein wichtiger Unterschied liegt in der Feststellung Castañedas, dass - bei richtiger Verwendung des Wortes ‚ich‘ - die Nicht-Existenz der damit bezeichneten Entität unmöglich ist, bzw. dass man sich mit der Bezugnahme auf diese Entität irrt. Im Falle von anderen deiktischen Ausdrücken ist dieser Umstand nicht gegeben, denn wenn eine Person beispielsweise mit dem Wort ‚dort‘ auf einen bestimmten räumlichen Punkt Bezug nimmt, kann sie zwar einerseits das Wort richtig verwenden, sich allerdings andererseits durchaus in Bezug auf den Ort irren. Gleiches gilt für andere deiktische Ausdrücke wie etwa ‚dies‘ etc.

Kontinuität durch ein Subjekt) Komponente zerlegen. Entscheidend ist, dass Tugendhat diese beiden Komponenten auch in der *Selbstidentifikation* eines Sprechers durch das Wort ‚ich‘ für notwendig hält. Dies wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, welchen Sinn die Antwort ‚ich‘ auf die Frage ‚Wer bin ich?‘ hat. Der deiktische Ausdruck ‚ich‘ zeichnet in diesem Moment nichts aus, und so hält Tugendhat die Antwort ‚ich‘ auf die Frage ‚Wer bin ich?‘ auch nicht für eine Antwort. Damit die Selbstidentifikation tatsächlich eine inhaltliche Referenz hat, müssen zu der subjektiven Identifikation noch Merkmale hinzutreten, die aus der dritten Perspektive verifizierbar sind. Signifikant für Objektivität und daher auch für die objektive Komponente jedweder Identifikation ist die intersubjektive Übereinstimmung hinsichtlich des in Frage stehenden Sachverhaltes. Nur dann, wenn ich mir selbst Eigenschaften zuspreche, die von meinem alter ego nachvollzogen werden können, gebe ich tatsächlich Auskunft darüber, wer ich bin. Das bedeutet, dass ich mir die äußerlichen Eigenschaften, die ich mir selbst zuschreibe, aus einer Art dritten Perspektive zuschreibe. Denn entweder glaube ich allen anderen, dass ich blonde Haare habe, oder ich überprüfe diese Zuschreibung aus einer konstruierten dritten Perspektive (beispielsweise einen Spiegelblick).

Tugendhat kann nun zu den beiden anfangs gestellten Fragen zurückkehren. Die erste Frage nach dem Status der Identifikation mittels des Wortes ‚ich‘ hält er für beantwortet. Er ist der Ansicht, dass das Wort ‚ich‘, nicht den Sprecher als solchen identifiziert, sondern ihn als aus einer dritten Perspektive identifizierbaren kennzeichnet. Nur, wenn der Sprecher gleichzeitig zu der Verwendung des Wortes ‚ich‘, die Verwendung des Wortes ‚er‘ beherrscht, weiß er selbst, was er mit ‚ich‘ kennzeichnet.³²³

Das Wort »ich« bezeichnet den letzten Bezugspunkt aller Identifizierung, gleichwohl wird mit ihm die gemeinte Person – der Sprecher – nicht identifiziert, aber doch als aus der »er«-Perspektive identifizierbare gemeint.³²⁴

³²³ Tugendhat hält diese Erkenntnis für vereinbar mit den empirischen Ergebnissen der Entwicklungspsychologie (vgl. ebd. 80).

³²⁴ Ebd. 87

Dieses Verständnis des Wortes ‚ich‘ hat allerdings weit reichende Folgen für die Selbstzuschreibung der φ -Prädikate und damit für die zweite am Anfang formulierte Frage nach der Grundlage für das Wissen des epistemischen Selbstbewusstseins. Wenn eine Person sich mit ‚ich‘ nur insofern selbst bezeichnen kann, als sie weiß, was es heißt, durch andere Personen mit ‚er‘ bzw. ‚sie‘ bezeichnet zu werden, so macht es auch keinen Sinn, die Grundlage der Wahrheit des Satzes ‚Ich φ ‘ im Sinne einer inneren Wahrnehmung zu deuten, denn nach dem Ansatz von Tugendhat kann die Bedeutung des Satzes nur dann richtig verwendet werden, wenn der Sprecher zugleich weiß, was es bedeutet, einer anderen Person genau diesen φ -Zustand zuzuschreiben. Tugendhat kommt daher zu dem (ersten) Ergebnis, dass die Verifikation der φ -Sätze vom «Prinzip der (notwendigen) veritativen Symmetrie» abhängig ist. Dieses Prinzip lautet:

Der Satz »ich φ «, wenn er von mir geäußert wird, ist notwendigerweise genau dann wahr, wenn der Satz »er φ «, wenn er von jemand anderem geäußert wird, der mit »er« mich meint, wahr ist.³²⁵

Letztendlich plädiert Tugendhat also für die, erneut an Wittgenstein orientierte These, dass „die Aufklärung der φ -Sätze in der 1. Person nur in eins mit der Aufklärung ihrer Verwendung in der 3. Person erfolgen“³²⁶ kann. Anders ist es aber um den Status der *Gewissheit* von φ -Sätzen bestellt, denn der Sprecher hat ein unmittelbares Wissen von seinem φ -Zustand, das einem Beobachter nicht in der gleichen Weise zugänglich ist. Tugendhat spricht hier von „epistemischer Asymmetrie“³²⁷.

Die epistemische Asymmetrie

Das Prinzip der veritativen Symmetrie erläutert, dass die Wahrheit der Selbstzuschreibung von Zuständen notwendig an die Perspektive einer dritten Person gekoppelt ist. Tugendhat will damit allerdings nicht bereits die Frage beantwortet wissen, wann es wahr sei, dass jemand einen φ -Zustand

³²⁵ Ebd. 88.

³²⁶ Ebd. 89f.

³²⁷ Ebd. 89.

erlebe. Es geht vielmehr darum, das Kriterium für die Verifikation der *Selbstzuschreibung* ausfindig zu machen. Mit anderen Worten, nach Tugendhat ist es genau dann richtig, dass *ich* einen Zustand erlebe, wenn der Satz „*Er* erlebt einen φ -Zustand“ richtig ist.

Damit stellt sich aber die Frage, ob man eine unmittelbare, nicht teilbare Gewissheit des Ich von seinen φ -Zuständen begründen kann. Denn schließlich ist die Perspektive auf mich – ähnlich wie bei Habermas, jedoch anders begründet – nur in Vermittlung durch andere Subjekte möglich. Insofern der Satz „Ich, Peter, habe Angst“ nur dann wahr ist, wenn der Satz „Er, Peter, hat Angst“ wahr ist, besteht keine Möglichkeit, der Proposition des Angsthabens unterschiedliche Bedeutungen zuzuordnen, je nachdem ob sie aus der Er- und der Ich-Perspektive formuliert wird. Das Prinzip der veritativen Symmetrie verbietet es also, durch Bedeutungsrelativität einen besonderen Zugang zu den φ -Prädikaten anzunehmen. Dennoch bleibt eine unmittelbare und nicht teilbare Gewissheit des Ich von den φ -Zuständen als erklärungsbedürftiges Phänomen bestehen: Tugendhat bezeichnet dieses Phänomen als *epistemische Asymmetrie*. Die hier durchgeführten Überlegungen entsprechen, unter veränderter Terminologie und Perspektive, der schon erwähnten Frage nach dem privilegierten Zugang zu den *res cogitans* (vgl. das Kapitel I. 3. „Der Verlust des privilegierten Zugangs zu den *res cogitans*“). Um einen Lösungsansatz für diese scheinbare Paradoxie zwischen veritativer Symmetrie und epistemischer Asymmetrie zu entwickeln, bezieht sich Tugendhat erneut auf Wittgenstein. Ergebnis dieser Analyse ist die These, dass es sich bei Sätzen der Art ‚Ich φ ‘ um den einzigartigen Fall assertorischer Sätze handelt, die zwar wahr oder falsch sein können, die aber dennoch nicht kognitiv sind³²⁸, d.h., dass ein Irrtum bei dieser Klasse von Sätzen *ausgeschlossen* ist.

Wie ist das zu erklären und welche Bedeutung hat es für das Problem der epistemischen Asymmetrie?

³²⁸ Ebd. 131.

Tugendhat orientiert sich zunächst an Wittgensteins Erläuterung, dass Sätze der Form ‚ich ϕ ‘ als expressive Sätze einzuordnen sind.³²⁹ Das bedeutet, dass sich in ihnen der Zustand ϕ – beispielsweise Schmerz – *äußert* und durch sie keine Prädizierung der Form a ist F stattfindet. Würde in den ‚ich ϕ ‘-Sätzen eine Prädizierung stattfinden – wären sie also Sätze, in denen einem Ich ein Zustand prädiziert wird, so müsste mit dem Wort „ich“ tatsächlich eine Identifizierung vorgenommen werden, deren Rechtmäßigkeit anhand eines Kriteriums zu überprüfen wäre. Im Zusammenhang der Erläuterungen zum Prinzip der veritativen Symmetrie wurde allerdings schon deutlich, dass Tugendhat mit Wittgenstein der Auffassung ist, dass mit dem Wort „ich“ keine *Identifizierung* vorgenommen wird.³³⁰

Welchen Gewissheitsstatus aber haben dann die ‚ich ϕ ‘-Sätze? Entscheidend für Tugendhat ist, dass Wittgenstein diese Sätze mit Interjektionen, also spontanen Ausrufen, die einen bestimmten subjektiven Zustand zum Ausdruck bringen, in Verbindung bringt.

Wittgensteins Grundthese ist, daß sich die »ich ϕ «-Sätze nicht wesentlich von den unartikulierten Ausrufen unterscheiden; »nicht wesentlich« – das lässt jedoch offen, daß sie sich gleichwohl unterscheiden, und hier werden wir ansetzen müssen.³³¹

Eine *Überseinstimmung* zwischen den ‚ich ϕ ‘-Sätzen und Interjektionen bestehe zunächst darin, dass beide die gleichen Verwendungsregeln besitzen, beide werden genau dann richtig verwendet, wenn sich die Person tatsächlich im Zustand ϕ befindet. Es bestehe allerdings, wie schon angedeutet, eine wichtige Differenz zu so genannten kognitiven Sätzen, denn bei diesen fallen richtige Verwendung und Verifikation des Sachverhaltes nicht zusammen. Anders ausgedrückt, ein assertorischer Satz kann richtig verwendet werden, ohne dass damit zugleich sein propositionaler Gehalt bestätigt wird. Wenn ich beispielsweise sage „Es regnet.“ um damit zu verdeutlichen, dass es regnet, habe ich zwar den Satz richtig verwendet,

³²⁹ Siehe auch Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, 95.

³³⁰ Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 83.

³³¹ Ebd. 127.

dennoch kann ich mich hinsichtlich des Tatbestandes, dass es regnet, irren. Dies ist bei ‚ich ϕ ‘-Sätzen und Interjektionen *nicht* der Fall, denn *der Regel gemäß* verwendet, bestätigen sie *gleichzeitig* implizit die Wahrheit des ausgedrückten Sachverhaltes. Zugleich ist die Frage nach dem Wissen um die Wahrheit eines solchen Satzes sinnlos, denn der Sprecher ist sich in jedem Fall bewusst, ob er die Wahrheit spricht oder nicht. Tugendhat erläutert dies, indem er erklärt, dass „das Kriterium eines Erlebnissatzes in der 1. Person Präsens wie »ich habe Schmerzen« ist daher, daß er ohne weiteres umgeformt werden kann in »ich weiß, daß ich Schmerzen habe«“. ³³² In dieser Transformationsfähigkeit liege zugleich der signifikante Unterschied zwischen Interjektionen und ‚ich ϕ ‘-Sätzen, denn damit ein Satz als assertorisch bezeichnet werden kann, muss diese präpositionale Formulierung vom eigentlichen Satz impliziert werden. Das zeigt sich unter anderem daran, dass auf einen Satz wie ‚Ich habe Angst‘ im Gegensatz zu Interjektionen, mit Ja-Nein Stellungnahmen geantwortet werden kann. Diese Stellungnahmen, die gleichbedeutend sind mit ‚Das ist wahr‘ bzw. ‚Das ist falsch‘ beziehen sich allerdings nur auf die Aufrichtigkeit, Habermas würde sagen ‚die Wahrhaftigkeit‘ des Sprechers und nicht auf eine argumentativ begründbare Behauptung, wie dies in kognitiven Sätzen der Fall ist, denn schließlich ist die Möglichkeit des Irrtums a priori ausgeschlossen. Sätze der Form ‚ich ϕ ‘ sind mithin zwar assertorisch, da sie in prinzipiell bestreitbare Sätze ohne Bedeutungsverlust umgewandelt werden können, sie sind jedoch nicht kognitiv, da ein *Irrtum* prinzipiell ausgeschlossen ist. Das Phänomen der *epistemischen Asymmetrie* beschreibt also unter den genannten Bedingungen einen besonderen Zugang zu eigenen Zuständen, der jedoch nicht durch den besonderen Status der Introspektion, sondern durch die Interpretation der cogitationes als den Interjektionen verwandte propositionale Sätze erklärbar wird.

Fassen wir zusammen: Tugendhat erklärt zunächst in Kritik an Henrichs Selbstbewusstseinstheorie, weshalb Sätze der Form ‚ich ϕ ‘ nicht an Beobachtungssätze der Form ‚p ist F‘ angeglichen werden können. Hauptgrund hierfür ist, dass der Ausdruck ‚ich‘ ein Indexwort ist und daher

³³² Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, 96.

seine richtige Verwendung unter anderem mit der Fähigkeit zusammenhängt, das Pendant (er/sie) richtig verwenden zu können. Nur wenn man weiß, wie die Gegenbegriffe (er/sie) zu verwenden sind, kann man das Wort ‚ich‘ richtig verwenden. Daraus leitet er das Prinzip der veritativen Symmetrie ab, welches die Wahrheitsbedingungen des Ich-Bezugs innerhalb der ‚ich φ ‘-Sätze bestimmt. Dadurch entsteht die Frage, wie es zu erklären ist, dass das Subjekt dennoch eine besondere Gewissheit seiner φ -Zustände hat. Tugendhat erklärt dies nicht, wie die traditionelle Bewusstseinstheorie durch den Begriff der Vorstellung bzw. Introspektion, sondern durch den Verweis auf den Zusammenhang von Wahrheitsbedingung und Verwendungsregeln der cogitationes.

Inwiefern kann der Entwurf von Tugendhat im Vergleich zu dem Konzept von Habermas hier von Nutzen sein? Wichtig ist zunächst, dass die ‚Säkularisierung des Selbstbewusstseins‘, und die ihr zugrunde liegende Annahme einer sozialen Vermittlung im Wissen des Selbstbewusstseins um sich selbst in beiden Theorien vertreten wird. Dies wird unter anderem aus den Übereinstimmungen beider Theorien in Bezug auf die Analyse jener Aporien deutlich, die sich aus den Theorien ergeben, an deren methodischem Anfang das vereinzelte Subjekt steht und deren Durchführung sich bis in Details am Subjekt-Objekt Modell orientiert. Auch ist es das Ziel beider Theoretiker, diese Aporien zu überwinden und sie in eine sinnvolle und nachvollziehbare Argumentation zu überführen, um nicht zuletzt für beide inakzeptable politische Implikationen zu vermeiden. Um diese Absichten umzusetzen, bezieht sich Habermas vor allem auf das behavioristisch-naturalistische Konzept von Georg Herbert Mead, Tugendhat orientiert sich stark an Wittgensteins Gebrauchstheorie der Bedeutung. Dabei verfolgt die vorliegende Arbeit mit der Darstellung des Ansatzes von Tugendhat nicht die Absicht, einen prinzipiellen Vorzug Wittgensteins gegenüber Mead bei der Lösung der Probleme bewusstseinsphilosophischer Aporien zu behaupten. Die Absicht dieses Kapitels besteht vielmehr in einem Hinweis darauf, dass der Versuch einer nachmetaphysischen

Selbstbewusstseinstheorie zwar nicht auf die Transformation egologischer Theorien des Selbstbewusstsein³³³ verzichten kann, dass es jedoch trotz Übereinstimmungen in der Analyse der Problemlage möglich ist, einen Lösungsansatz jenseits von Meads naturalistischen Thesen zu entwerfen. Zu klären, inwiefern dadurch eine bestimmte Form des Sprachpositivismus (Wittgenstein) entsteht und wie dieser durch Habermas' Ansatz relativiert werden kann, wäre die Aufgabe weiterführender Analysen, die sich genauer mit Tugendhat und Wittgenstein auseinanderzusetzen hätten. Festgehalten werden muss jedoch, dass aus Sicht beider Theoretiker eine nachmetaphysische Ethik sich nicht mehr auf egologische Theorien des Selbstbewusstseins beziehen kann, insofern sie von metaphysischen Argumenten unabhängig sein möchte.

³³³ Siehe dazu auch Paimann, Formale Strukturen der Subjektivität.

III. Metaphysische Letztbegründung?

1. Die Diskursethik als Antwort auf die ethischen Herausforderungen der Moderne

Systematische Bedeutung und Status der diskursethischen Begründungskonzeption sollen im Folgenden aus dem Zusammenhang der Ausgangsfragestellungen entwickelt werden, die für die beiden Begründer der Diskursethik, Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas am Anfang der Diskursethik standen. Damit wird die Zielrichtung der Diskursethik als einer Ethik der Moderne deutlicher und ihre Begründungsproblematik erscheint nicht als rein philosophisches Glasperlenspiel.

1.1 Karl-Otto Apel

Apel gilt als eigentlicher Begründer des diskursethischen Ansatzes und hat mit dem Aufsatz *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*³³⁴ auch den grundlegenden Text zur Diskursethik vorgelegt. Aus diesem Text wird ersichtlich, vor welchem Problemhorizont sich die Diskursethik entwickelt und welchen ethischen Herausforderungen sie sich entgegenstellt. Zugleich gibt Apel einen ersten Ausblick auf die diskursethischen Lösungsvorschläge, wobei hier zunächst nicht zwischen dem apelschen und dem habermasschen Ansatz unterschieden wird. Diese Differenzierung wird im weiteren Verlauf der Begründungsfrage jedoch eine wichtige Rolle spielen.

Apel beginnt seine Analyse mit dem Hinweis auf eine gegenläufige Entwicklung: zum einen steigen die moralischen Herausforderungen im Verlauf der Geschichte stetig an, zum anderen nimmt auf der anderen Seite jedoch die Überzeugung, dass eine *Begründung* der Moral möglich ist, stetig ab. Apel rekonstruiert diese Zuspitzung der ethischen Situation in einer seiner jüngeren Vorlesungen als Rekonstruktion der menschlichen Kulturevolution.³³⁵ Diese wird unter drei verschiedenen Perspektiven beurteilt: der Transformation des tierischen Verhaltens zur menschlichen Handlungskordinierung (1), der Genese der speziellen ethischen Situation

³³⁴ Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, 358-435.

³³⁵ Apel, *Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie*, 15-36.

des Menschen in der modernen Gesellschaft (2) und der ethischen Problemlösungskapazitäten, die in der modernen Gesellschaft für die neuen Anforderungen zur Verfügung stehen (3).

(1) Das erste bedeutsame Ereignis für eine Bestimmung der ethischen Situation des Menschen in der Gegenwart ist nach Apels Ansicht der Übergang vom natürlichen Verhalten zur willentlichen Handlungskordinierung.

Nach dieser Deutung der Menschwerdung läge also der tiefste Grund dafür, daß die Situation des Menschen überhaupt ein *ethisches Problem* darstellt, darin, daß das menschliche Verhalten nicht mehr von *Instinkten* – also von *Naturgesetzen* – determiniert ist, sondern auf die *Selbstvorstellung von Verhaltensgesetzen oder Prinzipien durch den freien Willen oder die praktische Vernunft* angewiesen ist.³³⁶

Bei der genaueren Analyse dieses Übergangs bezieht sich Apel auf Arnold Gehlen, der diese Transformation in Zusammenhang mit dem Vorgang der Institutionalisierung gebracht hat.³³⁷ Demnach übernehmen die Institutionen die Funktion der Regulation und Stabilisierung der neuen soziokulturellen Lebensformen. Zwar hält Apel diesen Gedanken für äußerst wichtig, erkennt jedoch gleichzeitig die reaktionäre Tendenz in einem Ansatz, in dem ausschließlich den Institutionen die Aufgabe der Verwirklichung der praktischen Vernunft überlassen wird. Eine kritische oder gar revolutionäre Haltung kann ihnen gegenüber legitimerweise nicht mehr eingenommen werden. Apel bezieht sich daher, mit Verweis auf Hegel, auf eine dreistufige „dialektische »Aufhebung« der Institutionentheorie“³³⁸ Gehlens. In diesem Drei-Stufen-Modell der Gesellschaftsentwicklung nehmen die Institutionen eine wichtige Rolle ein, werden auf der dritten Stufe durch *reflexive Bewusstmachung* ihrer uneingeschränkten Autorität, nicht aber ihrer Funktionen beraubt.

³³⁶ Apel, Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie, 19.

³³⁷ Gehlen, Der Mensch.

³³⁸ Ebd. 21. Interessant ist hier die Kritik, die Honneth wiederum an Hegels „Überinstitutionalisierung der »Sittlichkeit«“ übt (Honneth, Leiden an Unbestimmtheit, 102ff.).

(2) Die zweite Perspektive der kulturevolutionären Rekonstruktion bezieht sich direkt auf die für den vorliegenden Zusammenhang besonders bedeutsame Genese der ethischen Herausforderung des Menschen in der Moderne: Unter Rückgriff auf den Biologen Jakob von Uexküll unterscheidet Apel zwischen einer Merk- und einer Wirkwelt. Erstere sei dadurch gekennzeichnet, dass in ihr ausschließlich alle potentiell *instinktauslösenden* Reize für ein Tier enthalten sind. Der Begriff Wirkwelt bezieht sich hingegen auf alle Sachverhalte, die von dem Verhalten des Tieres beeinflusst bzw. verändert werden können. Wichtig ist nun Apels These, dass das beim Tier vorhandene Gleichgewicht zwischen Merk- und Wirkwelt durch die Hominisation gestört und im Laufe der Zeit immer stärker beschädigt wird. Auslöser dieser Entwicklung sei die Erfindung von Waffen und Werkzeugen. Damit werde ein Prozess in Gang gesetzt, in dessen Verlauf sich die Handlungen immer stärker von ihren direkten Konsequenzen entfernen.³³⁹ Dieses Ungleichgewicht gilt Apel als eine der Ursachen der Problemsituation, in der sich der moderne Mensch befindet.

Durch diese für den Menschen als »homo faber« konstitutive Erfindung wurde das Gleichgewicht bzw. der Feedback-Kreis zwischen »Merkwelt« und »Wirkwelt« tendenziell aufgehoben; und man muss jetzt die Erfindung des Faustkeils als Beginn einer Karriere des »homo faber« verstehen, die bei der Atombombe und beim Computer vorerst ihr Ende erreicht hat.³⁴⁰

Diese Thesen stimmen noch immer mit jener Überzeugung überein, die Apel 1971 formulierte und aus deren Konsequenzen er die Notwendigkeit einer Makroethik ableitete.³⁴¹

(3) Im dritten und letzten Durchgang seiner Rekonstruktion der Kulturevolution geht Apel auf eine anthropologische Analyse der *internen* Ressourcen ein, auf die eine Begründung der Ethik unter den

³³⁹ Apel nennt als Beispiele die im Verhältnis zur Explosion geringen Auswirkungen des Atombombenabwurfs über Hiroshima und Nagasaki auf die Piloten der Bomber, sowie Schreibtischtäter wie etwa Adolf Eichmann, die mit ihren Opfern kaum oder gar nicht in Berührung kamen (Apel, Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie, 25).

³⁴⁰ Apel, Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie, 24.

³⁴¹ Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, 359ff.

diagnostizierten Bedingungen zurückgreifen kann. Schon im ersten Durchgang hat Apel auf die Bedeutung der Transformation der natürlichen zur willentlichen Handlungskoordination hingewiesen. Ein wichtiger Aspekt dieses Übergangs ist die „teleologische Undeterminiertheit des menschlichen Verhaltens“³⁴². Im Gegensatz zum tierischen Verhalten bestehe ein wesentliches Moment der menschlichen Freiheit im Verlust eines vorgegebenen Instinktziels. An diese Analyse knüpft Apel zugleich eine wichtige Kritik derjenigen Ethikkonzeptionen, die die Sollgeltung von Normen ausschließlich an einen *strategischen* Rationalitätsbegriff koppeln. Insofern die Ziele einer Handlung oder eines Verhaltens nämlich nicht mehr (instinktiv) vorhanden sind, führe ein rein pragmatisches Moralverständnis letztendlich zu einer Situation, in der die Frage nach der Legitimation der Ziele nicht mehr in den Bereich der Moralphilosophie falle. Die Ziele werden dann entweder als existierend angenommen oder als reine Entscheidungen gesetzt (Dezisionismus). Damit kann aber nicht gewährleistet werden, dass die Zwecke selbst moralischen Gehalt besitzen. Es muss also eine Möglichkeit gefunden werden, Zwecke moralisch zu legitimieren, ohne dass diese wiederum als Mittel für andere Zwecke Verwendung finden. Die hier nur sehr kurz dargestellte Kritik an einer Fundierung der Ethik mittels einer ‚Theorie der rationalen Wahl‘ ist ein wichtiger Bestandteil der diskursethischen Kritik an nicht-formalen Ethikentwürfen und kann daher auch als ein erster Hinweis darauf aufgefasst werden, was es heißt, von der Diskursethik als einer *formalen* Ethik zu sprechen. Gleichzeitig wird auch deutlich, dass für Apel eine Ethik notwendig geworden ist, deren Begründung keinen strategischen Rationalitätsbegriff zugrunde legen kann, da zunächst eine Verständigung über die eigentlich zu erreichenden Zwecke durchgeführt werden muss. Die Regeln dieser Verständigung sind selbst Gegenstand der Ethik und können nicht, wie von manchen nicht-formalen Ethiken, stillschweigend vorausgesetzt werden.

Kurz, die primordiale Funktion der sprachlichen Kommunikation, die im Unterschied zum tierischen Verhalten

³⁴² Apel, Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie, 29.

nicht feste Instinktziele schon voraussetzt, sondern neuartige Handlungsziele frei zu bestimmen erlaubt, kann nicht in der *strategischen Beeinflussung* liegen; sie setzt vielmehr eine ganz andere, nicht auf *Mittel-Zweck-Rationalität* reduzierbare Form der *Kommunikations- und Interaktionsrationalität* voraus.³⁴³

Von dieser eher anthropologischen Problembeschreibung lässt sich bei Apel eine eher philosophisch-begriffliche Darstellung der ethischen Herausforderung in der Moderne unterscheiden.

Interne Ressourcen der Diskursethik

Die potentiellen Konsequenzen der von Apel konstatierten anthropologisch-technischen Entwicklung machen eine universelle Regelung der Handlungsnormen und damit eine globale Verantwortungsethik nach Apels Auffassung unumgänglich. Genau diese Forderung werde jedoch, so die These Apels, durch die, für die moderne Philosophie typische Einschränkung des Geltungsbereichs der Moral auf den Privatbereich konterkariert. Verantwortlich für diese Einschränkung ist nach Apel die Vergrößerung des Einflussbereichs der Wissenschaft, genauer deren „szientistische Idee der normativ neutralen oder wertfreien »Objektivität«“³⁴⁴.

Apel unterscheidet nun zwischen zwei „internen Ressourcen“³⁴⁵ auf die die Herausforderung einer universellen Verantwortungsethik nach dem zweiten Weltkrieg zurückgreifen konnte: einer östlichen und einer westlichen. Hintergrund dieser Überlegung ist die Annahme, dass die verschiedenen Gesellschaftsmodelle im Osten und Westen auch verschiedene Formen der ethischen Reflexion bereitstellen und daher unterschiedliche Wege in der Reaktion auf die neuen Herausforderungen eingeschlagen haben. Im Westen entwickelte sich nach Apel das von ihm so genannte *Komplementaritätssystem*: Die beiden zu dieser Zeit im Westen³⁴⁶ vorherrschenden philosophischen Hauptströmungen, Szientismus und

³⁴³ Ebd. 31.

³⁴⁴ Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, 359.

³⁴⁵ Apel, *Diskursethik und Diskursanthropologie*, 41.

³⁴⁶ Ich vernachlässige hier die Analyse des Zusammenhangs von östlichem Gesellschaftsmodell und den internen Ressourcen der Diskursethik.

Existenzialismus, förderten eine begriffliche Unterscheidung von wertfreiem Objektivismus der Wissenschaft auf der einen und ethischen Privatentscheidungen auf der anderen Seite. Apel vergleicht diese Entwicklung mit dem Prozess der Privatisierung religiöser Überzeugungen im Kontext der Aufklärung.

Kurz: Moral – so schien es – war Privatsache, so wie zuvor schon, seit der Aufklärung, die Religion zur Privatsache erklärt worden war.³⁴⁷

Damit verknüpft Apel die ethische Entwicklung auch in begrifflicher Hinsicht mit dem Fortschritt von Wissenschaft und Technik. Resultat dieser Geistesverwandtschaft sei das philosophische Pendant der Wissenschaften: der Szientismus. Wissenschaftsgläubigkeit und Technisierung ließen dabei einerseits die ethische Herausforderungen steigen, reduzierten durch die vom Szientismus vertretene Privatisierung der Moral aber gleichzeitig die Ressourcen für die Lösung dieser Probleme.³⁴⁸

Als Vertreter einer solchen Auffassung macht Apel neben Hans Albert Karl Popper aus, der im Zusammenhang mit seinem liberalen Staatsverständnis³⁴⁹ genau jene Auffassung einer privatisierten Moral vertrete, die für Apel Ausdruck der von ihm diagnostizierten paradoxen Situation ist. Die politisch motivierte strikte Trennung von öffentlichem und privatem Bereich habe zur Folge, dass die moralischen Begründungen der Praxis zunehmend durch pragmatische Überlegungen ersetzt werden.³⁵⁰ Apel kritisiert diese Einstellung erneut mit jenem Argument, das bereits im Zusammenhang der anthropologischen Analyse der internen ethischen Ressourcen erwähnt worden ist: eine pragmatische ‚Legitimation‘ der Handlungspraxis bezieht sich immer auf die Methode einer angemessenen Mittelauswahl zu einem *gegebenen* Zweck. Nur wenn der Zweck vorgegeben ist, kann überhaupt von einer rationalen Auswahl der Mittel gesprochen

³⁴⁷ Apel, Diskursethik und Diskursanthropologie, 41.

³⁴⁸ Im Folgenden wird vor allem das Komplementaritätssystem des Westens behandelt. Das östliche „Integrationssystem der wissenschaftlichen Rationalität und der öffentlichen und privaten Moral“ (ebd. 43) kann in diesem Zusammenhang vernachlässigt werden.

³⁴⁹ Vgl. Popper, Die offene Gesellschaft, Bd. 1 u. 2.

³⁵⁰ Vgl. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, 370.

werden. Die Kriterien zur Auswahl der *Zwecke* können jedoch ihrerseits nicht pragmatisch festgelegt werden, da andernfalls ein infinites Zirkel entsteht.³⁵¹ Wird die praktische Vernunft also auf die pragmatische reduziert³⁵², wirft dies die Frage auf, worin die *gesetzten* Zwecke legitimiert sind. Eine weitere Kritik, die Apel an dem liberalen Moralverständnis übt, bezieht sich auf dessen vertragstheoretische Grundlegung. Insofern nämlich die Motivation zu moralischem Verhalten als egoistisches Nutzen-Kalkül interpretiert werde – wie es letztendlich beim vertragstheoretischen Ansatz der Fall sei – und dessen Geltung durch vertragliche Festlegung garantiert sei, könne nicht mehr erklärt werden, wieso der Vertrag „auch dann Geltung haben sollte, wenn er nicht mehr im Interesse der einzelnen Beteiligten liegt oder wenn der Einzelne durch das Brechen des Vertrages einen Surplus-Vorteil gegenüber denen, die ihn halten, erzielen kann“³⁵³. Prinzipiell wäre ein solches vertragsabweichendes Verhalten sogar mit dem ‚Geist‘ des Vertrages konform, da dessen konstitutives Moment in der effektiven Realisierung egoistischer Ziele liege.

Worin aber liegen die Ursachen für die Entstehung einer Ethik, die sich Apels Ansicht nach solch gravierenden Einwänden ausgesetzt sieht? Eine grundlegende Ursache liege in der Trennung von Öffentlichkeits- und Privatsphäre, die als Folge der Differenzierung von Staat und Kirche entstanden sei.³⁵⁴ Das Komplementaritätssystem begreift Apel als „philosophisch-ideologischen Ausdruck“³⁵⁵ dieser Trennung. Allerdings sehen sich auch die ethisch liberalen Konzepte vor die Frage gestellt, wie die *universalen* Probleme der Gegenwart mit einer Theorie bearbeitet werden sollen, die die ethischen Entscheidungen im Privatbereich des einzelnen Subjektes verortet, denn ohne die Möglichkeit einer Harmonisierung der vereinzelt Antworten lässt sich keine allgemeine Grundlage für die Überwindung der Probleme in Aussicht stellen.

³⁵¹ Siehe ebd. 371. Vgl. auch Wieland, Wolfgang, Verantwortungsethik als Spielart des Utilitarismus.

³⁵² Vgl. Habermas, Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft.

³⁵³ Apel, Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie, 49.

³⁵⁴ Vgl. auch Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Dies bedeutet natürlich nicht, dass Apel diese Trennung aufgrund ethischer Überlegungen rückgängig machen möchte.

³⁵⁵ Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, 370.

Wie können diese Gewissensentscheidungen der einzelnen nach normativen Regeln zur Übereinstimmung gebracht werden, so daß sie die solidarische Verantwortung für die gesellschaftliche Praxis übernehmen können?³⁵⁶

Nach dem Verständnis des Liberalismus liegt die Antwort auf diese ethische Frage in der Willensbildung durch *Konvention* und *Übereinkunft*. Anhand dieser Elemente werden die einzelnen, subjektiven Entscheidungen miteinander verbunden, um daraus anschließend den verpflichtenden Charakter von Normen zu begründen. Konkret stellt sich dies dann beispielsweise als Abstimmung (bewusste Übereinkunft) oder als allgemeines Einstellungsmuster (Konvention) dar. Apel sieht in dieser Antwort jedoch eine Verschleierung des eigentlichen Problems, denn die entscheidende Frage sei schließlich, ob es überhaupt möglich sei, eine ethische Grundnorm anzugeben, die den Einzelnen zu einer solchen Übereinkunft verpflichtet und anschließend auch an diese bindet. Vor dem Hintergrund der Prämissen des Liberalismus lassen sich nach Apel diese Phänomene nur mit Hilfe der Annahmen des Kontraktualismus erklären, aus dessen vertragstheoretischen Grundlagen, wie oben dargestellt, allerdings keine intersubjektive Grundnorm begründbar ist. Daraus folgt für Apel, dass die theoretischen Grundlagen des Liberalismus die moralische Verbindlichkeit der juristischen Grundlagen von Demokratie (Staatsverträge, Verfassungen etc.) nicht erklären können. Vielmehr ergebe sich aus dem Konzept, dass eine moralische Verpflichtung des Einzelnen zu irgendeiner Übereinkunft oder ihrer Einhaltung gar nicht bestehe.

Zusammenfassend lässt sich zunächst festhalten, dass Apel eine makrohistorische Entwicklung (Hominisation) konstatiert, in deren Verlauf der Fortschritt der Technik und die ethischen Herausforderungen in einen reziproken Zusammenhang gebracht werden. Der Argumentation in der Dialektik der Aufklärung vergleichbar, behauptet Apel, dass die Menschen mit der Steigerung der Effizienz einer technischen Verfügung über

³⁵⁶ Ebd. 374.

die Natur einen Vorgang vorantreiben, der sich letztlich gegen sie selbst wendet. Jene philosophischen Theorien, die dem technischen Fortschritt ausschließlich affirmativ gegenüberstehen (Szientismus), vertreten demgemäß nach Auffassung von Apel eine Ethik, in der moralische Entscheidungen ausschließlich der Privatsphäre des Individuums zugerechnet werden können und die allgemeine Handlungskoordination einer Rechtspraxis überlassen werden muss, deren Regeln nach pragmatischen bzw. vertragstheoretischen Kriterien konstituiert sind. Letztlich werde damit einer Gesellschaftstheorie Vorschub geleistet, die die gesellschaftlichen Entwicklungen einer Kritik an bestimmten Tendenzen entzieht, da ihr die Kriterien für diese abhandeln gekommen sind. Das grundlegende Problem für eine moralphilosophische Betrachtung besteht daher Apels Ansicht nach im Gegensatz des intersubjektiven Geltungsanspruchs der Moraltheorie zur angeblichen Vereinzelung und Privatisierung der Geltung von Normansprüchen.

Die Schwierigkeit liegt hier immer wieder darin: wie kann theoretische Philosophie überhaupt mit inter-subjektivem Geltungsanspruch über das reden, was per definitionem subjektiv und singular ist.³⁵⁷

Der Lösungsansatz, den Apel einerseits als Antwort auf die allgemeine Problemlage der Situation des modernen Menschen und andererseits auf die internen Paradoxien aktueller moralphilosophischer Konzeptionen entwirft, besteht in einer *Ethik des Diskurses*.

Diese Ethik steht nach den bisherigen Ausführungen also vor der Aufgabe, die Paradoxien der moralischen Privatisierung aufzuheben, ohne hinter die Trennung von Staat und Kirche bzw. das Verbot der öffentlichen Bezugnahme auf religiöse Begründungen zurückzufallen. Damit wird die *nachmetaphysische Begründungsanforderung* für die Diskursethik aus einer anderen Perspektive deutlich: sie muss ein Prinzip angeben, das eine ‚Verpflichtung zur Übereinkunft‘ einerseits jenseits religiöser Behauptungen und andererseits ohne Bezugnahme auf ein subjektives Evidenzpotential

³⁵⁷ Ebd. 369.

leisten kann. Es wird noch zu zeigen sein, dass Apel seine Ethik im Gegensatz zu Habermas nicht explizit als *nachmetaphysische* Ethik verstanden wissen will. Apel hält die „»analogische« Sprache der Metaphysik“³⁵⁸ immerhin solange für berechtigt, wie eine bessere Formulierung für die Lösung des Begründungsproblems nicht gefunden wurde. Es wird sich zeigen, dass dies zu einem Sonderstatus der Sprache bei Apel führt, den Habermas kritisiert und der meines Erachtens durchaus – auch im habermasschen Sinne – als metaphysisch bezeichnet werden kann. Demgegenüber hat es der ethische Liberalismus insofern leichter, als er keine letzte Begründung für die Notwendigkeit zur Übereinkunft gibt, sondern sich auf externe Ursachen und nicht auf interne Gründe für das Zustandekommen einer (grundlegenden) Übereinkunft bezieht. Er vertritt damit einen Dezisionismus aus dem für Apel allerdings der Widerspruch des historisch abgeleiteten Geltungsanspruchs zur kontrafaktischen Geltung getroffener Übereinkünfte folgt. Mit anderen Worten, wieso sollte ein Vertrag gelten, wenn sein Zustandekommen ausschließlich von faktischen Umständen abhängt? Die Diskursethik übernimmt damit die schwierige Aufgabe, die Begründung der kontrafaktischen Geltung von Normen ohne religiöse (Apel) oder sogar metaphysische (Habermas) Argumentationen zu leisten.

1.2 Jürgen Habermas

Im Folgenden wird die Diskursethik im Verständnis von Jürgen Habermas dargestellt. Dies geschieht unter Bezugnahme auf seine Handlungstheorie einerseits und die soziologischen Überlegungen andererseits. Diese spezielle Art der Einbettung des habermasschen Diskursethikverständnisses in seine Theorie, speziell in die Theorie des kommunikativen Handelns, entfaltet im weiteren Verlauf eine systematische Bedeutung für die Frage nach den metaphysischen Implikationen der Diskursethik. Es wird sich zeigen, dass die Diskursethik bei Habermas als eine Analyse der normativen Elemente von Handlungskordinierung aufgefasst werden kann (1). Diese, an Weber und Mead orientierte Erörterung, wird aufgrund einer

³⁵⁸ Ebd. 418.

‚phylogenetischen Erklärungslücke‘ bei Mead in einem zweiten Schritt durch die Bezugnahme auf Durkheim ergänzt (2).

(1) Diskursethik als Analyse der normativen Aspekte der Handlungskordinierung

Stand im zweiten Teil der Arbeit die Beschäftigung Habermas‘ mit Max Weber vor allem im Hinblick auf den Prozess der Individuierung und des Selbstbewusstseinsbegriffs im Vordergrund, so wird nun die Diskursethik als Analyse einer verständigungsvermittelten und normativ durchsetzten Handlungskordinierung vorgestellt. Dabei ist zunächst erneut Max Weber von Bedeutung, denn Habermas betrachtet das Problem der Lebensweltrationalisierung auch aus der Perspektive des *verständigungsorientierten Handelns*. Dadurch rückt er den Bereich des Alltagslebens in den Blick, zu dem Weber nach Ansicht von Habermas keinen begrifflichen Zugang gefunden hatte.

Aus der begrifflichen Perspektive verständigungsorientierten Handelns erscheint also Rationalisierung zunächst als eine Umstrukturierung der Lebenswelt, als ein Prozeß, der über die Ausdifferenzierung von Wissenssystemen auf Alltagskommunikation einwirkt und so die Formen sowohl der kulturellen Reproduktion wie der sozialen Integration und der Sozialisation erfasst.³⁵⁹

Rationalisierung bedeutet für Habermas also einerseits eine Ausdifferenzierung von Wissenssystemen innerhalb des lebensweltlichen Kontextes und andererseits eine Rückwirkung dieser ausdifferenzierten Systeme auf die ‚verbliebene‘ Alltagskommunikation. Die Gegenüberstellung von *verständigungsorientierter* Alltagskommunikation und *erfolgsorientiertem* Systemhandeln ist für die habermassche Theorie von besonderer Bedeutung, da sie die Grundlage für die Kritik an einer *einseitigen* Theorie der Rationalisierung bildet, die den Rationalisierungsprozess *ausschließlich* als eine Ausdifferenzierung von zweckorientierten Subsystemen begreift

³⁵⁹ Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 457.

(Horkheimer und Adorno) und gleichzeitig die begrifflichen Mittel für die Kritik an einer reinen Systemtheorie luhmannscher Prägung zur Verfügung stellt.³⁶⁰ Im Gegensatz zur Kritik der instrumentellen Vernunft von Horkheimer und Adorno spricht Habermas zunächst von einer „*komplementären* Entwicklung“ zwischen „kommunikativer Rationalisierung des Alltagshandelns und [...] Subsystembildung für zweckrationales Wirtschafts- und Verwaltungshandeln“³⁶¹. Die Subsysteme bilden spezifische Integrationsmedien aus, die der primären Integrationsform ‚Sprache‘ innerhalb Lebenswelt gegenüberstehen³⁶² und ein gegenüber der Lebenswelt konkurrierendes Modell der *Integration* anbieten. Durch die Rationalisierung der Lebenswelt gewinnt eine ausdifferenzierte, rationalisierte und nicht mehr an religiöse Vorgaben gebundene sprachliche Handlungskoordination an Bedeutung. Gleichzeitig entkoppeln sich hingegen die Subsysteme und prägen eigene Codes aus, so dass eine Integration hier immer weniger der sprachlichen Steuerung bedarf. Damit besteht das Konkurrenzverhältnis für Habermas also nicht auf der Ebene von verständigungs- und erfolgsorientiertem Handeln, sondern vielmehr auf der Ebene der Integration *in* die einzelnen Systeme. Das heißt die Berechtigung zur Miteinbeziehung in eines der verschiedenen Subsysteme wird nicht durch sprachliche Inklusion, sondern (beispielsweise) durch Teilnahme an nicht-verständigungsorientierten Tauschprozessen (Wirtschaftssystem) gewährleistet.

Eine Konkurrenz besteht also nicht zwischen den *Typen des verständigungs- und erfolgsorientierten Handelns*, sondern zwischen *Prinzipien der gesellschaftlichen Integration*: zwischen dem aus der Rationalisierung der Lebenswelt immer reiner hervorgehenden Mechanismus einer an Geltungsansprüchen orientierten sprachlichen

³⁶⁰ Es wäre lohnenswert, zu untersuchen, ob die (resignierte) Perspektive der Dialektik der Aufklärung aus der Sicht von Habermas nicht als eine widerwillige Vorbereitung systemtheoretischer Entwicklungen rekonstruiert werden könnte.

³⁶¹ Ebd.

³⁶² Habermas gibt allerdings ebenfalls zu, dass man „in anderer Hinsicht“ auch von „gegenläufigen Tendenzen“ (ebd.) sprechen kann. Da die Auseinandersetzung von Luhmann und Habermas für das hier vorliegende Thema nicht von besonderer Bedeutung ist, wird an dieser Stelle nicht weiter untersucht, was Habermas mit der Rede von gegenläufigen Tendenzen ausdrücken möchte.

Kommunikation und jenen entsprachlichen
Steuerungsmedien, über die Systeme erfolgsorientierten
Handelns ausdifferenziert werden.³⁶³

Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass Habermas der *sprachlichen* Handlungskoordination eine logische und inhaltliche Primärfunktion zugesteht. Damit wendet er sich gegen die in der Systemtheorie Luhmanns implizierten ethischen Folgen einer Aufteilung in autonome Teilsysteme mit *gleichwertigen* Integrationsmedien, durch die eine *kritische* Gesellschaftstheorie ad absurdum geführt wird. Die Diskursethik stellt sich vor diesem Hintergrund als die Analyse des lebensweltlichen Integrationsmediums ‚Sprache‘ dar. Mit anderen Worten, die Ethik tritt als eine detaillierte Erörterung der handlungskoordinierten Mechanismen innerhalb der Lebenswelt auf, da diese genuin normativer Natur sind. Die Diskursethik kann mithin als eine Analyse der normativen Implikationen lebensweltlicher Handlungskoordination in einer ausdifferenzierten und nachmetaphysischen Moderne beschrieben werden.

Die Schnittstelle von Handlungstheorie und Diskursethik bildet der meadsche Sozialbehaviorismus (vgl. Teil II der Arbeit). Dieser stellt eine Theorie der Subjektbildung unter kommunikationstheoretischen Bedingungen dar und versucht, aufzuzeigen, dass sich ein Subjekt nur im sozialen, kommunikativen Kontakt zu anderen Subjekten zu einem mit Selbstbewusstsein ausgestatteten Individuum entwickeln kann. Der Mechanismus der Handlungskoordination wird dabei vor allem durch das *praktische* Selbstverhältnis gesteuert. Da dieses bei Mead nach Ansicht von Habermas vernachlässigt wurde, orientierte sich Habermas zunächst vor allem an Meads Erörterungen zum *epistemischen* Selbstverhältnis, in dem das Subjekt sich selbst nur über die (symbolische) Vermittlung durch andere Subjekte *erkennen* kann. Dieser Struktur vergleichbar übernahm das Subjekt im *praktischen* Selbstverhältnis nach Ansicht von Habermas die Koordination der eigenen *Handlungen* aufgrund einer *Rollenübernahme* anderer Subjekte. Der Begriff des ‚generalized other‘ bezog sich dabei insofern auf diese ‚anderen Subjekte‘, als er verdeutlicht, dass der gesamte

³⁶³ Ebd. 459.

Prozess der praktischen Handlungskoordination auf einen ‚allgemeinen Anderen‘ *verweist*. Anders ausgedrückt, die eigene Handlungskoordination erweist sich erst dann als wirklich *angepasst* und *effizient*³⁶⁴, wenn nicht mehr die Rolle eines *konkreten* Anderen übernommen wird, sondern die eigenen Handlungen die potentielle Perspektive aller möglichen Interaktionspartner vorwegnimmt.

Damit wird einerseits der Zusammenhang von Individuierung und Ethik deutlicher. Gleichzeitig wird andererseits aus handlungstheoretischer Perspektive verständlich, wieso es sich um eine Ethik des *Diskurses* handelt, denn der Prozess der Subjektbildung steht für Habermas sowohl in epistemischer als auch in praktischer Hinsicht in einem direkten Zusammenhang zur Entstehung der symbolischen Interaktion bzw. zur sprachlichen Kommunikation. Habermas übernimmt von Mead die Vorstellung, dass Subjekte und Individuen sich im Prozess der Sozialisation erst bilden. Damit setzt er sich nicht nur von der Subjekt*philosophie* ab, sondern macht implizit auch politische Implikationen geltend, die sich gegen eine liberale Einstellung wie etwa der von Karl Popper richten. An dieser Stelle kann also, verkürzt gesagt, die Bedeutung des Diskurses für die Ethik von Habermas aus der Bedeutung der Kommunikation für die Genese von Subjekten bzw. Individuen gefolgert werden. Die Frage, welche *genaue* systematische Bedeutung der Begriff des Diskurses in der Ethik von Habermas hat, ist für die Leitfrage nach der Letztbegründung der Ethik von erheblicher Bedeutung und wird daher noch ausführlicher zu erörtern sein.

(2) Die Versprachlichung des Sakralen: Kommunikative Rationalität statt sakraler Symbolik

Um die systematische Stellung der Diskursethik bei Habermas richtig einschätzen zu können, muss noch ein weiterer Theoretiker genannt werden, dessen Einfluss auf Habermas zwar nicht so groß ist, wie der G. H. Meads, der aber dennoch eine Bedeutung für die Leitfrage der vorliegende Arbeit entfaltet: Emile Durkheim. Habermas nutzt Durkheim, um den

³⁶⁴ Siehe dazu die Kritik im ersten Teil.

Zusammenhang zwischen der Geltung moralischer Normen in postmetaphysischen Gesellschaften und der religiösen Überzeugung in früheren Gesellschaftsformationen zu verdeutlichen. Seiner Ansicht nach bildet der religiöse Symbolismus, „der unterhalb der Schwelle der grammatischen Rede steht, [...] offenbar den archaischen Kern des Normbewusstseins“³⁶⁵.

Für die vorliegende Absicht ist die Analyse der Transformation religiöser Symbole in die moralischen Implikationen sprachlicher Verständigung nicht nur deshalb von Bedeutung, weil dadurch der Prozess der Genese *postmetaphysischer* Strukturen aus religionssoziologischer Sicht deutlicher wird, sondern auch weil ein rationaler *Zusammenhang* zwischen der Geltung religiöser Symbole und der Sollgeltung moralischer Normen hergestellt wird. Insofern versucht Habermas zwar eine Ethik ohne Metaphysik zu entwerfen, negiert dabei jedoch nicht die Bedeutung der Religion für die Geltung der (modernen) Moral.

Durkheim ist deshalb für Habermas als Anknüpfungspunkt besonders geeignet, da er, ähnlich wie Habermas selbst, die Verpflichtung zum normkonformen Handeln nicht aus Sanktionen ableitet, sondern umgekehrt die Sanktionen als eine Konsequenz des *verpflichtenden* Charakters *gültiger* Normen begreift. Dieses Verständnis moralischer Sollgeltung wird unter *soziologischer* Perspektive auch von Habermas in Bezugnahme auf Durkheim durch die Transformation der Autorität des Sakralen in die Autorität gültiger Normen erklärt.³⁶⁶ Für das genauere Verständnis dieser Transformation ist zunächst die Analyse der *Herkunft* des Sakralen von

³⁶⁵ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 74.

³⁶⁶ In jüngster Zeit hat sich Habermas erneut zum Thema Religion und Moral geäußert. (Vgl. Habermas, Glauben und Wissen. Habermas/Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung.) Es ist immer wieder erstaunlich, welche verwunderten Kommentare die Aussagen Habermas' zum Verhältnis von Religion und Moral hervorrufen (vgl. etwa Kissler, Die Entgleisungen der Moderne, Süddeutsche Zeitung, 21.01.04.). Die Kommentatoren übersehen dabei offensichtlich – von positiven Ausnahmen wie beispielsweise Justus Wenzels Rezension in der Neuen Züricher Zeitung vom 30.08.05 einmal abgesehen – dass Habermas schon in früheren Schriften (wie etwa in der Theorie des kommunikativen Handelns, in Nachmetaphysisches Denken oder in Texte und Kontexte) nicht nur explizit von einem internen Zusammenhang zwischen religiöser Symbolik und moralischen Normen spricht, sondern auch zugibt, dass die Philosophie „in ihrer nachmetaphysischen Gestalt“ die Religion („vorerst?“) nicht ersetzen können wird (Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, 60). Vgl. zu diesem Thema auch Habermas, Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits.

Bedeutung. Durkheim nähert sich dieser Frage über eine Untersuchung des religiösen Ritus und Habermas teilt seine Auffassung, dass im rituellen Handeln ein Kollektivbewusstsein entstehe, dessen entscheidender Aspekt in der *Struktur* der kollektiven Identität einer Gruppe besteht und weniger in den Inhalten, auf die sich dieses Kollektivbewusstsein bezieht. Habermas' Ansicht nach besteht ein entscheidender Aspekt der religiösen Symbolik in der Herstellung eines *prädiskursiven* Konsenses. Demnach schließt die rituelle Handlung die einzelnen Gruppenangehörigen zu einer kollektiven Identität zusammen, deren Struktur einem normativen Konsens *gleicht*, ohne jedoch von den jeweiligen Gruppenangehörigen selbst (bewusst) auf dieses Ziel hin hergestellt worden zu sein. Eine bewusste Konsenskonstituierung ist schon deshalb nicht möglich, weil die Identität des Einzelnen auf dieser Stufe von der Identität der Gruppe noch nicht zu trennen ist – denn eine Differenzierung der Alltagskommunikation im Sinne der habermasschen Rationalitätsrekonstruktion hat noch nicht stattgefunden.

Die *kollektive Identität* bildet sich in Gestalt eines normativen Konsenses; dabei kann es sich freilich nicht um einen *erzielten* Konsens handeln, denn die Identität der Gruppenangehörigen stellt sich gleichursprünglich mit der Identität der Gruppe her.³⁶⁷

Habermas hatte mit Bezug auf Max Webers Rationalisierungstheorie schon gezeigt, dass die Entstehung moderner Gesellschaften eng mit dem Begriff der Entzauberung verbunden ist. In diesem Kontext bezieht sich die Rede von der Entzauberung auf den Prozess genau jener rituellen Bindungsfunktionen, die zur Genese des, für die kollektive Identität konstitutiven Konsenses führten. Im Folgenden stehen weniger die verschiedenen Konsequenzen, die dieser Prozess nach sich zieht, im Mittelpunkt des Interesses, sondern vielmehr die Frage nach der Möglichkeit und dem Bestand eines normativen Konsenses im Anschluss an den Prozess der Entzauberung. Mit anderen Worten, wenn religiöser Glaube innerhalb traditioneller Gesellschaftsstrukturen maßgeblich an der

³⁶⁷ Ebd. 85.

Herstellung eines normativen Konsenses beteiligt war, wie kann dieser normative Konsens ohne die bindende Kraft religiöser Symbolik erhalten bleiben? Um diese Frage zu beantworten, stellt Habermas die operative Hypothese auf, dass eine Übertragung der integrativen Kraft ritueller Regeln auf die integrative Kraft kommunikativer Regeln stattfindet.

Bei der Beantwortung dieser Frage, lasse ich mich von der Hypothese leiten, daß die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen.³⁶⁸

Auch aus dieser Perspektive stellt die Diskursethik also eine Analyse der integrativ-normativen Kraft sprachlicher Handlungskoordination dar. Im Folgenden muss daher verdeutlicht werden, wie Habermas diese Analyse der kommunikativen Handlungskoordination eigentlich durchgeführt hat und welche Schlussfolgerungen sich dadurch für metaphysische und naturalistische Implikationen ergeben.

2. Handlungskoordination und Sprechaktanalyse

Im Mittelpunkt der Theorie des kommunikativen Handelns steht „die sprachliche Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination“³⁶⁹. Deren normative Aspekte werden durch eine Ethik des Diskurses ausformuliert: so kann in aller Kürze die Einordnung der Diskursethik in die Gesamtheorie von Habermas zusammengefasst werden. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Diskursethik ihre normativen Analysen ausschließlich auf sprachliche Handlungen begrenzt. Es geht ihr, wie jeder Ethik, um die normativen Elemente sozialer Beziehungen im Ganzen. Dabei bezieht sie, im Gegensatz zu anderen Ethikansätzen, ihre normativen Grundsätze aus der Analyse sprachlicher Handlungskoordination. Was damit gemeint ist, soll im Folgenden deutlich gemacht werden.

³⁶⁸ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 118.

³⁶⁹ Ebd. 370.

2.1 Die Sprechaktanalyse von John Austin

Die sprechakttheoretischen Grundlagen der Analyse normativer Aspekte sprachlicher Handlungen für die Diskursethik finden sich vor allem bei John L. Austin (Zur Theorie der Sprechakte³⁷⁰) und John R. Searle (Sprechakte³⁷¹). Im Folgenden sollen die Grundzüge dieser sprechakttheoretischen Überlegungen und ihre Verwendung bei Habermas vor allem anhand der Theorie von Austin vorgestellt werden, um so neben ihrer Bedeutung für die Diskursethik gleichzeitig auch die durch Durkheim inspirierte Theorie von der Übertragung der integrativen Kraft ritueller Handlungen auf die integrative Kraft kommunikativer Regeln zu verdeutlichen.

Im Zentrum der Theorien von Austin und Searle steht die Erkenntnis, dass Sprechen immer auch Handeln bedeutet und Searle erklärt daher, „daß eine Sprachtheorie [...] Teil einer Handlungstheorie ist, und zwar einfach deshalb, weil Sprechen eine regelgeleitete Form des Verhaltens ist“³⁷². Die Grundeinheit sprachlicher Kommunikation ist für Searle mithin nicht ein Symbol, Wort oder Satz, „sondern die Hervorbringung des Symbols oder Wortes oder Satzes im Vollzug des Sprechaktes“³⁷³. Austin erläutert, dass viele der traditionellen philosophischen Probleme durch die Auffassung entstanden sind, Äußerungen seien entweder als Äußerungen über Tatsachen aufzufassen – Austin spricht hier von konstativen Äußerungen – oder keiner Analyse wert.³⁷⁴ Diese ‚Tatsachenfixierung‘ der Sprachanalyse, die Austin auch als „deskriptiven Fehlschluss“³⁷⁵ bezeichnet, habe dazu geführt, den Umstand zu vernachlässigen, dass Sprechen *immer* gleichzeitig auch Handeln bedeute. Begrifflich holt Austin diese Erkenntnis durch den Terminus der *performativen Äußerung* ein; diese ist dadurch gekennzeichnet, dass ihre Aktualisierung, also das Vollziehen der Äußerung, kein Bericht ist, sondern den *Vollzug* einer *Handlung* bedeutet.

³⁷⁰ Austin, Zur Theorie der Sprechakte.

³⁷¹ Searle, Sprechakte.

³⁷² Ebd. 31.

³⁷³ Ebd. 30.

³⁷⁴ Vgl. ebd. 27. Diese Ansicht entspricht in *sprachphilosophischer Hinsicht* der Kritik Habermas' an der Objektbezogenheit der Bewusstseinsphilosophie.

³⁷⁵ Ebd. 27 und 117.

Das Schiff taufen *heißt* (unter passenden Umständen) die Worte »Ich taufe« usw. äußern. Wenn ich vor dem Standesbeamten oder dem Altar sage »Ja«, dann berichte ich nicht, daß ich die Ehe schließe, sondern ich schließe sie.³⁷⁶

Allerdings ist die Trennung in den seltensten Fällen so deutlich, wie in dem genannten Beispiel. In vielen Sprechakten finden gleichzeitig Handlungen *und* propositionale Aussagen bzw. performative *und* konstative Äußerungen statt.³⁷⁷ Austin unterscheidet zu diesem Zweck zwischen zwei verschiedenen Hinsichten einen Satz zu analysieren: in *lokutionärer* und in *illokutionärer* Hinsicht.³⁷⁸ Den lokutionären Akt bezeichnet er als „diese gesamte Handlung »etwas zu sagen«“³⁷⁹ Mit „etwas“ bezieht sich Austin allerdings nicht ausschließlich auf den propositionalen Gehalt eines Satzes, sondern auf seine Gesamtheit als phonetischer, pathischer und rethischer Akt.³⁸⁰ Habermas verkürzt nun in der Theorie des kommunikativen Handelns die Darstellung des lokutionären Akts auf „den Gehalt von Aussagesätzen (p) oder von nominalisierten Aussagesätzen (p-daß p)“³⁸¹, sodass die Rede vom ‚lokutionären Teil‘ eingeführt werden kann. Was Habermas als Gehalt des lokutionären Teils beschreibt, ist bei Austin genau genommen nur der rethische Aspekt des lokutionären Akts.³⁸² Zusätzlich existieren für Austin noch der phonetische und der pathische Aspekt des lokutionären Teils. Die phonetische Perspektive berücksichtigt einen Satz in Hinblick auf die Laute, die nötig sind, um ihn zu äußern. Das pathische Moment bezieht sich auf die strukturelle Einheit der Äußerung, als Satz, der aus Wörtern besteht, die nach grammatischen Regeln zusammengesetzt

³⁷⁶ Ebd. 29.

³⁷⁷ Vgl. ebd. 168. Austin erklärt an dieser Stelle, wieso die Unterscheidung von rein performativen und rein konstativen Äußerungen nicht aufrecht zu erhalten ist.

³⁷⁸ Später wird deutlich, dass die beiden Begriffe *Bestandteile* von Sätzen bzw. Äußerungen darstellen. Allerdings wird die Differenzierung von performativen und konstativen Äußerungen durch die Differenzierung von illokutionären und lokutionären Satzaspekten von Austin nicht zurückgenommen. Vielmehr verhält sich die erste Unterscheidung zur zweiten wie die generelle zur speziellen Theorie (vgl. ebd. 166).

³⁷⁹ Ebd. 112.

³⁸⁰ Austin, Zur Theorie der Sprechakte, 112f.

³⁸¹ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 388f.

³⁸² Hier wird daher in Zukunft statt von Lokution von Proposition die Rede sein. Vgl. dazu etwa Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie.

sind. Der rethische Akt besteht schließlich „darin, daß man diese Vokabeln dazu benutzt, über etwas mehr oder weniger genau Festgelegtes zu reden und darüber etwas mehr oder weniger genau Bestimmtes zu sagen“³⁸³. Der *illokutionäre Aspekt*, unter dem eine Äußerung analysiert werden kann, oder anders gesagt, die Rede von einer Äußerung als illokutionärem Akt bezieht sich auf die *Äußerung als Handlung* im Ganzen. Austin unterscheidet neben lokutionär und illokutionär allerdings noch einen dritten Aspekt der Analyse von Sätzen, den er *perlokutionär* nennt. Der Satz als perlokutionärer Akt bezeichnet ausschließlich die Wirkung, die der lokutionäre und der illokutionäre Akt beim Sprecher auslösen soll, denn „die Äußerung kann mit dem Plan, in der Absicht, zu dem Zweck getan worden sein, die Wirkung hervorzubringen“³⁸⁴. Der Aspekt des perlokutionären Effektes wird weiter unten noch detaillierter dargestellt, da sich an ihm eine Problematik deutlich machen lässt, die für die Theorie Habermas' von besonderer Bedeutung ist. Dies sind die begrifflichen Grunddifferenzierungen, die Austin in Theorie der Sprechakte entwickelt, und die er im Verlauf des Buches detaillierten Analysen unterzieht. Die Grundstruktur einer in sich abgeschlossenen Äußerung besteht für Austin aus einem *lokutionären* und einem *illokutionären* Teil, und wird formalisiert als ›M_p‹ dargestellt. Die Wirkung, auf die hin ein Satz der Form ›M_p‹ geäußert wird, ist der *perlokutionäre Effekt*.³⁸⁵ Anhand des Beispielsatzes ‚Ich verspreche dir, dass ich morgen komme.‘ lässt sich die Unterscheidung zwischen illokutionärem und lokutionärem Bestandteil verdeutlichen. Inhaltlicher Aspekt des Versprechens ist der nominalisierte Satz³⁸⁶ „dass ich morgen komme“. Die Proposition p des Satzes besteht hier also im morgigen Kommen des Sprechers. Die Verwendungsweise bzw. Illokution M dieses rethisch-lokutionären Teils (bzw. bei Habermas des propositionalen Aspekts) wird durch das Verb ‚versprechen‘ festgelegt und kann von dem propositionalen Teil analytisch

³⁸³ Austin, Zur Theorie der Sprechakte, 113.

³⁸⁴ Ebd. 118.

³⁸⁵ Austin gibt selbst zu, dass die Unterscheidung zwischen illokutionärem und perlokutivem Akt schwierig ist, denn Sprache sei per se auf ‚Auswirkungen‘ beim Hörer angelegt – etwa, das Gesagte zu verstehen oder immerhin zu hören. (vgl. ebd. 127, Fußnote 31). Die genaue Analyse der Unterschiede findet sich in der neunten Vorlesung (ebd. 127ff.).

³⁸⁶ Zum Begriff „nominalisierter Satz“ vgl. auch Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, 97f.

getrennt werden. Der Sprecher stellt damit eine Handlungsrelation oder -beziehung zu seinem Gegenüber her. So könnte er ebenfalls sagen, dass er sein Gegenüber *warne*, morgen zu kommen, was eine andere Verwendungsweise der Präposition bedeuten würde und zu einem anderen *Beziehungsangebot* gegenüber dem Hörer führen würde. Für die vorliegende Absicht ist der illokutionäre Aspekt der Rede von besonderer Bedeutung.³⁸⁷ Dieser wird bei Habermas als ‚illokutionäre Kraft‘ wieder aufgenommen.

Die illokutionäre Kraft bei Habermas

Der wichtigste Aspekt von Austins Vorlesungen ist die Analyse der illokutionären Handlung.³⁸⁸ Bei Habermas tritt dieser Begriff als illokutionäre *Kraft* in Erscheinung, durch die die Verwendung des Inhalts einer Aussage festgelegt wird.

Wir können auch sagen, daß die illokutive Kraft einer Sprechhandlung darin besteht, die kommunikative Funktion des geäußerten Inhalts festzulegen.³⁸⁹

Aus der Differenzierung von illokutionärem und lokutionärem (bzw. lokutionär-rethischem) Akt, wird bei Habermas die Unterscheidung des *Inhalts-* und *Beziehungsaspekts* von Aussagen. Der Beziehungsaspekt von Aussagen wird durch den illokutionären Bestandteil einer Sprechhandlung bestimmt und ist daher für die *generative Kraft* von Sprechakten verantwortlich. Diese generative Kraft des illokutiven Teils bewirkt nach Ansicht von Habermas, dass ein Sprechakt überhaupt *ge-* bzw. *misslingen* kann, da durch seine Verwendung versucht wird, eine *Beziehung* zwischen Sprecher und Hörer aufzubauen. Scheitert dieser Versuch, ist die Verständigung *misslungen*, akzeptiert der Hörer jedoch die im illokutiven Teil implizierte Form der Beziehung, ist der Versuch *gelingen*. Diese Einschätzung kommt bei Austin in der „Lehre von den Unglücksfällen

³⁸⁷ Auf eine detaillierte Darstellung des perlokutionären Effekts wird im Folgenden verzichtet. Diese ist zwar für die Ausarbeitung eines sprachphilosophischen und nachbewusstseinsphilosophischen *Vernunftbegriffs* bei Habermas bedeutsam, sie muss vor dem Hintergrund der vorliegenden Leitfrage aber zugunsten eines zielgerichteten Vorgehens ignoriert werden.

³⁸⁸ Austin, Theorie der Sprechakte, 120.

³⁸⁹ Habermas, Was heißt Universalpragmatik, 216.

(infelicities)“³⁹⁰ zum Ausdruck. So erläutert er, dass performative Äußerungen nicht wie konstative Äußerungen ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ sein können, vielmehr können sie ‚schief laufen‘ oder ‚verunglücken‘.³⁹¹ Dies ist nach Austin auf den oben bereits erwähnten Umstand zurückzuführen, dass es *Rahmenbedingungen* gibt, die erfüllt sein müssen, damit eine performative Äußerung richtig verwendet wird. Ist dies nicht der Fall – Austin bringt hier das Beispiel des Anbietens einer Wette *nach* dem Rennen, auf das sich die Wette bezieht – so „können wir die Äußerung [...] nicht falsch nennen; sie ist im allgemeinen *verunglückt*“³⁹². Dass überhaupt die Möglichkeit des Miss- bzw. Gelingens einer Sprechhandlung besteht, kann also nicht auf die Rolle des propositionalen Gehalts einer Aussage zurückgeführt werden, sondern ausschließlich auf das in dem Satz enthaltene *Angebot zu einer interpersonalen Beziehung*, der generativen Kraft des illokutionären Teils. Dies lässt sich durch die dreifache Wirkung verdeutlichen, die nach Ansicht von Austin auch ein illokutionärer Akt auf den Hörer haben kann bzw. *soll*: „das Verständnis sichern, wirksam sein und zu einer Antwort auffordern“.³⁹³ Damit wird deutlich, was Habermas meint, wenn er erklärt, die *generative Kraft* eines Sprechaktes bestehe darin, „daß der Sprecher in Ausführung eines Sprechaktes auf den Hörer derart einwirkt, daß dieser mit ihm eine interpersonale Beziehung aufnehmen kann“³⁹⁴.

Der perlokutionäre Effekt und seine Konsequenzen für Habermas

Die weitergehende Differenzierung zwischen illokutionärem und perlokutivem Akt ist, wie auch Austin zugibt³⁹⁵, schwierig, denn in gewisser Hinsicht sind *beide* – und nicht nur der perlokutionäre Akt – auf Zielerreichung angelegt. Für den illokutiven Akt gilt nämlich ebenfalls, dass er darauf abzielt:

- verstanden zu werden,
- wirksam zu sein, d.h. nicht zu misslingen

³⁹⁰ Austin, Zur Theorie der Sprechakte, 36.

³⁹¹ Vgl. ebd.

³⁹² Ebd.

³⁹³ Ebd. 134.

³⁹⁴ Habermas, Was heißt Universalpragmatik, 216.

³⁹⁵ Vgl. ebd. 127, Fußnote 31.

- zu einer Antwort aufzufordern
- eine interpersonale Beziehung aufzubauen

Austin und Searle halten dennoch beide an der Unterscheidung von illokutionärem und perlokutionärem Effekt fest und Searle behauptet, es gäbe „zahlreiche zum Vollzug illokutionärer Akte verwendete Arten von Sätzen, mit deren Bedeutung kein perlokutionärer Effekt verknüpft ist“³⁹⁶. Um dies zu erläutern, unterscheidet er zwischen einer Wirkung und dem reinen Verstehen einer Äußerung. Er möchte nicht gelten lassen, dass das Verstehen selbst bereits eine Wirkung ist und daher der illokutionäre auf den perlokutiven Effekt reduziert werden könne.

Wenn ich »Hallo« sage und auch meine, so habe ich nicht unbedingt die Absicht, damit bei meinem Zuhörer einen anderen Zustand oder eine andere Reaktion hervorzurufen als bloß die, daß er weiß, daß er begrüßt wird. Dieses Wissen ist aber einfach sein Verstehen dessen, was ich gesagt habe, und keine zusätzliche Reaktion oder Wirkung.³⁹⁷

Wie kann aber die Unterscheidung von perlokutionärem Effekt und illokutiver Kraft genauer verdeutlicht werden?

Bei Austin ist das unterscheidende Merkmal letztendlich die Notwendigkeit der Existenz von Konventionen zur Aktualisierung illokutionärer Bindungskräfte. Anders ausgedrückt, die *illokutionäre* Kraft kann nur dann tatsächlich wirksam werden, wenn bestimmte Rahmenbedingungen gegeben sind, die die Bedeutung des Sprechangebotes ‚decodieren‘. Um hingegen einen *perlokutionären* Effekt zu realisieren, müsse dieser konventionelle Rahmen nicht notwendig vorhanden sein.

Für illokutionäre Akte gilt ausnahmslos, daß man sich für die konventionaler Mittel bedienen muss, und das muss daher auch dann gelten, wenn die Mittel einmal außersprachlich sind. [...] Perlokutionäre Akte sind dagegen nicht konventional.³⁹⁸

³⁹⁶ Searle, Sprechakte, 73.

³⁹⁷ Ebd.

³⁹⁸ Austin, Zur Theorie der Sprechakte, 136f.

Bei Habermas tritt das perlokutionäre Handeln als ein bestimmter Fall *strategischen Handelns* in den Blickpunkt.³⁹⁹ Strategisches Handeln ist selbst eine Unterkategorie teleologischen Handelns. Letzteres bezeichnet allgemein ein Handeln, dass auf einen Zweck bzw. das Hervorbringen eines gewünschten Zustandes ausgerichtet ist. Teleologisches Handeln wird zu strategischem Handeln, „wenn in das Erfolgskalkül des Handelnden die Erwartung von Entscheidungen mindestens eines weiteren zielgerichtet handelnden Aktors eingehen kann“⁴⁰⁰. Eine perlokutionäre Handlung wird von Habermas nun so begriffen, dass sie der Definition von strategischem Handeln das Merkmal der Täuschung hinzufügt: ein *perlokutionäres* Ziel kann ein Sprecher nur dann verfolgen, wenn er den Hörer über das tatsächliche Ziel der (Sprech)Handlung täuscht.⁴⁰¹ Der perlokutionäre Effekt ist für Habermas demnach eine bestimmte Form des sprachlich-zweckorientierten Handelns und kann damit vom illokutionären Handeln, welches nicht zum strategischen Handeln zu zählen ist, unterschieden werden. So hat Habermas seiner eigenen Ansicht nach im Rückgriff auf Austins Differenzierungen einen Handlungstypus extrahiert, der nicht zweckrational orientiert ist und damit der Kritik am Rationalitätsbegriff Webers entgeht. Der zentrale Begriff der *kommunikativen Handlung* wird daher von Habermas auch direkt mit der illokutionären Kraft einer Sprechhandlung in Verbindung gebracht.

Ich rechne also diejenigen sprachlich vermittelten Interaktionen, in denen alle Beteiligten mit ihren Sprechhandlungen illokutionäre Ziele *und nur solche* verfolgen, zum kommunikativen Handeln.⁴⁰²

Kommunikatives Handeln ist per definitionem das Gegenstück zu strategischem Handeln⁴⁰³ und zeichnet sich dadurch aus, dass das Ziel der

³⁹⁹ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 390ff und besonders 395.

⁴⁰⁰ Ebd. 127.

⁴⁰¹ Ebd. 396.

⁴⁰² Ebd.

⁴⁰³ Vgl. auch Habermas, Arbeit und Interaktion.

Sprechhandlung nicht strategisch, sondern offen und im Einvernehmen mit dem Gesprächspartner erreicht werden soll.⁴⁰⁴

Die Frage, was hier ‚Einvernehmen‘ bedeutet, ist für die Diskursethik entscheidend und muss deshalb näher analysiert werden.

Da kommunikatives Handeln selbst nicht-manipulativer Natur sein soll, stellt es nach Ansicht von Habermas einen Typus der Handlungskoordination bereit, dessen Analyse die gestellte Frage beantworten sollte.

Kommunikatives Handeln zeichnet sich gegenüber strategischen Interaktionen dadurch aus, daß alle Beteiligten illokutionäre Ziele vorbehaltlos verfolgen, um ein Einverständnis zu erzielen, das die Grundlage für eine einvernehmliche Koordinierung der jeweils individuell verfolgten Handlungspläne bietet.⁴⁰⁵

In einem Sprechakt stellt der Sprecher S einen bestimmten Geltungsanspruch an den Hörer H. Beispielsweise kann er

- (a) vom Hörer fordern, dass dieser das Fenster öffnen soll (und damit unter anderem implizit den Anspruch stellen, dass seine Forderung gerechtfertigt ist)

oder etwa

- (b) behaupten, dass das Haus rot ist (und damit unter anderem implizit den Anspruch stellen, dass er die Wahrheit sagt).

Wie bereits gezeigt, impliziert jeder Sprechakt einen Beziehungsaspekt zwischen Sprecher und Hörer, der in der Illokution des Sprechakts enthalten ist. Äußerung (a) enthält als Illokution eine Forderung, Äußerung (b) eine Behauptung:

(a') S fordert, dass H p.

(b') S behauptet, dass p.

⁴⁰⁴ Vgl. ebd. 398. Letztlich geht Habermas nicht von einer kategorialen Differenz zwischen strategischem und kommunikativem Handeln aus, sondern behauptet, dass das strategische Handeln als Derivat des kommunikativen begriffen werden muss. Vgl. Habermas, Was heißt Universalpragmatik, 174.

⁴⁰⁵ Ebd.

Wie aber führt die jeweilige Äußerung zu einer Handlungskoordination zwischen S und H? Zunächst muss H die Äußerung verstehen. In Bezugnahme auf seinen eigenen Wahrheitsbegriff⁴⁰⁶ erklärt Habermas, dass man eine Äußerung dann versteht, wenn man die Gründe kennt, die sie akzeptabel machen.⁴⁰⁷

Habermas unterscheidet an dieser Stelle zwei Ebenen von Akzeptabilitätsbedingungen: die allgemeinen und die speziellen Bedingungen. Neben den allgemeinen Bedingungen (Verstehen der Äußerung eines Sprechers durch den Hörer, grammatische Wohlgeformtheits- und allgemeine Kontextbedingungen) sind vor allem die ‚Akzeptabilitätsbedingungen im engeren Sinn‘ relevant. Diese orientieren sich an den beiden Komponenten des Sprechaktes, Proposition und Illokution: damit ein Hörer die Äußerung eines Sprechers verstehen kann, muss er zusätzlich zu den allgemeinen Akzeptabilitätsbedingungen einerseits die *Erfüllungsbedingungen* kennen, unter denen der im Sprechakt geäußerte Anspruch eingelöst ist. Im Beispielsatz (a) ist die Erfüllungsbedingung dann gegeben, wenn der Hörer weiß, was er tun muss, damit ein (bestimmtes) Fenster geöffnet ist. Die Erfüllungsbedingungen beziehen sich daher immer auf die *Proposition* des Sprechaktes. Andererseits müssen *Einverständnisbedingungen* vorhanden sein, damit die Akzeptabilität einer Äußerung gewährleistet werden kann. Diese sind dann vorhanden, wenn Sprecher und Hörer wechselseitig um die *Gründe* wissen, die S zu dem in seiner Äußerung enthaltenen Anspruch berechtigt.

Für den Versuch einen Rationalitätsbegriff auf der Basis nicht-strategischer Handlungskoordination zu explizieren, sind vor allem die Einverständnisbedingungen wichtig, da diese auf den Begriff des Geltungsanspruchs und der Begründung verweisen. Die generative Kraft des illokutiven Bestandteils eines Sprechaktes verweist also nach Auffassung Habermas’ implizit auf die Begründung des in der Illokution erhobenen Geltungsanspruches. Anders ausgedrückt, die in der Illokution durch den Sprecher angebotene Beziehung zum Hörer wird dieser genau dann

⁴⁰⁶ Vgl. Habermas, Wahrheitstheorien.

⁴⁰⁷ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 400.

akzeptieren, wenn er der Auffassung ist, dass der Sprecher den erhobenen Anspruch *mit Gründen* verteidigen kann.

Ein Sprecher kann einen Hörer zur Annahme seines Sprechaktangebotes, wie wir nun sagen können, *rational motivieren*, weil er aufgrund eines internen Zusammenhangs zwischen Gültigkeit, Geltungsanspruch und Einlösung des Geltungsanspruchs die *Gewähr* dafür übernehmen kann, erforderlichenfalls überzeugende Gründe anzugeben, die einer Kritik des Hörers am Geltungsanspruch standhalten.⁴⁰⁸

Allerdings gibt es verschiedene Formen von Geltungsansprüchen.⁴⁰⁹ Schon die Beispielsätze (a) und (b) verdeutlichen dies. (a) kann einerseits im Sinne eines reinen Imperatives („Ich fordere sie auf, x zu tun!“) oder einer autorisierten Aufforderung („Ich weise sie hiermit an, x zu tun.“) formuliert werden. Im Falle eines reinen Imperatives sind, so Habermas, die Gründe die H dazu motivieren, der Aufforderung Folge zu leisten, empirischer Natur, d.h. die Nichtbefolgung wird, in welcher Form auch immer, sanktioniert. Im Falle der autorisierten Aufforderung kann S implizit oder explizit auf Gründe, wie beispielsweise seinen Status als General verweisen. Er erhebt damit unter anderem den normativen *Anspruch*, dass sein Status als General berechtigt ist etc. Es wird damit deutlich, von welcher Bedeutung die Unterscheidung der perlokutionären und der illokutionären Effekte auch für die Theorie von Habermas ist.

Ich möchte nun behaupten, dass die Kritik, an der habermasschen Bezugnahme auf die naturalistische Theorie von Mead, die im zweiten Teil herausgearbeitet wurde, in diesen Überlegungen ihr sprachphilosophisches Pendant findet. Eines der Hauptargumente der Kritik im zweiten Teil der Arbeit war, dass die Theorie der Handlungskoordination bei Habermas aufgrund der Bezugnahme auf Mead auch als eine *funktionale* Verhaltenskoordination rekonstruiert werden kann (siehe Kapitel II. 5.2 „Handlungskoordination als Anpassung“). Durch den Begriff des

⁴⁰⁸ Ebd. 406.

⁴⁰⁹ Zu dem Thema ‚Geltungsansprüche‘ siehe auch nächstes Kapitel.

perlokutionären Effektes wird es möglich, die Kritik nun in eine sprachphilosophische Terminologie zu übersetzen. Was bei Mead "the adjustment to one another of the acts of different human individuals within the human social process"⁴¹⁰ ist, wäre in der Terminologie von Searle und Austin die Verwendung der Sprache im Sinne perlokutionärer Effekte. Insofern Sprache nämlich im Sinne reiner Anpassung an die (soziale) Umwelt interpretiert wird und das Reiz-Reaktionsschema am Beginn der Sprachanalyse steht, besteht neben der ausschließlich auf Wirkung ausgerichteten Sprechakte keine Notwendigkeit mehr für illokutionäre Effekte. Anders ausgedrückt, der illokutionäre Effekt würde seinen eigentlichen Sinn im perlokutionären finden, die Differenzierung eines illokutionären Teils wäre sinnlos. Searle selbst bringt diese Reduktionstheorie direkt in Verbindung mit einer *naturalistischen* Theorie der Sprache:

Wie wohl aus allem, was ich gesagt habe, hervorgeht, halte ich eine solche Reduktion des Illokutiven auf das Perlokutionäre [...] für undurchführbar. In diesem Punkt unterscheiden sich die – wie man sie nennen könnte – institutionellen Theorien der Kommunikation, wie zum Beispiel Austins Theorie, meine und, so glaube ich, Wittgensteins, von den – wie man sie nennen könnte – naturalistischen Theorien der Bedeutung, wie z.B. jenen, die eine Beschreibung der Bedeutung in den Kategorien von Reiz und Reaktion vornehmen.⁴¹¹

Genau als eine solche Theorie tritt jedoch Meads Sozialbehaviorismus in Erscheinung! Wenn sich aber Meads Theorie im Sinne einer Reduktion des Illokutiven auf das Perlokutionäre rekonstruieren ließe und sich diese Reduktion durch die Bezugnahme von Habermas auf Mead auch in die Theorie von Habermas einschleicht, dann bekommt Habermas neben den hier behandelten ethischen Folgeproblemen zusätzlich noch ein weit reichendes Problem für seine Differenzierung von kommunikativer und strategischer Kommunikation und damit auch für seinen Begriff der kommunikativen Vernunft im Ganzen. Dieser Punkt ist für die vorliegende Frage nicht von direkter Relevanz, aber für die allgemeine Theorie von

⁴¹⁰ Mead, *Mind, Self, and Society*, 75 (115).

⁴¹¹ Searle, *Sprechakte*, 113.

Habermas durchaus wichtig. Im vorliegenden Kontext sind vor allem die moralphilosophischen Folgen der von Searle angedeuteten Reduktion des Illokutiven auf das Perlokutionäre innerhalb einer naturalistischen Theorie der Bedeutung wichtig: wenn Sprache auch bei Habermas im Sinne perlokutionärer Effekte rekonstruiert werden kann – und gerade dies sollte hier gezeigt werden – dann bedeutet das für die Diskursethik, dass der zu erzielende Konsens auch in begrifflicher (und nicht ausschließlich faktischer) Hinsicht einen rein zweckrationalen Kompromiss oder, in anderen Worten, eine Form von Vertrag darstellt. Wir werden weiter unten noch sehen, wieso dies eine Konsequenz ist, die für die Diskursethik von Apel *und* Habermas inakzeptabel ist.

Die verschiedenen Geltungsansprüche und die Bedeutung des Geltungsanspruchs der Richtigkeit für die Diskursethik

Jeder Sprechakt enthält nach Habermas einen expliziten oder impliziten illokutionären Bestandteil, mit dem spezifische *Geltungsansprüche* erhoben werden, die letztendlich die generative Kraft des Sprechaktes bzw. die Möglichkeit seines Miss- oder Gelingens erklären. Habermas will also die illokutionäre Rolle eines Sprechaktes „nicht als eine irrationale Kraft dem geltungsbegründenden propositionalen Bestandteil gegenüberzustellen, sondern als diejenige Komponente [...] begreifen, die spezifiziert, *welchen* Geltungsanspruch ein Sprecher mit seiner Äußerung erhebt, *wie* er ihn erhebt und *für was* er ihn erhebt“.⁴¹²

Im Sinne der Unterscheidung von illokutivem und propositionalem Bestandteil der Rede differenziert Habermas anschließend einen „eher interaktiven“ von einem „eher kognitiven Gebrauch“⁴¹³ der Sprache. Im interaktiven Sprachgebrauch sind die Beziehungen zwischen Sprecher und Hörer Thema (wie etwa im Fall von Warnungen, Versprechen oder Aufforderungen), wohingegen im kognitiven Sprachgebrauch der „Inhalt der Äußerung als eine Proposition über etwas, das in der Welt statthat [thematisiert wird, Anm. dch], während wir die interpersonale Beziehung nur

⁴¹² Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 375f.

⁴¹³ Habermas, Was heißt Universalpragmatik, 239

beiläufig erwähnen“⁴¹⁴. Beiden Arten von Sprachgebrauch ordnet Habermas einen jeweils anderen (expliziten) Geltungsanspruch zu: Im kognitiven Gebrauch der Sprache wird ein *Anspruch auf Wahrheit* geltend gemacht, im interaktiven Gebrauch ist hingegen der *Anspruch auf Richtigkeit* zentral, da ein normatives Muster (bei Austin die ‚konventionellen Rahmenbedingungen‘) vorausgesetzt werden muss, auf das sich die Gesprächspartner implizit beziehen, denn „die illokutive Kraft des Sprechakts, die zwischen Beteiligten eine interpersonale Beziehung erzeugt, ist der *bindenden Kraft anerkannter Normen des Handelns* (oder der Bewertung) entlehnt; soweit der Sprechakt Handlung ist, aktualisiert er ein bereits etabliertes Beziehungsmuster“⁴¹⁵. Der interaktive Sprachgebrauch setzt also, wie auch Austin deutlich macht⁴¹⁶, *immer schon* „die Geltung eines normativen Hintergrundes von Institutionen, Rollen, soziokulturell eingewöhnten Lebensformen, d.h. von Konventionen“⁴¹⁷ voraus. Damit ein Sprechakt gelingen kann, muss dieser normative Hintergrund zum Zwecke der Aktualisierung des Beziehungsaspektes in Anspruch genommen werden. Habermas ist mithin der Ansicht, dass Sprechhandlungen aufgrund ihres illokutiven Anteils in *jedem* Fall bestimmte Geltungsansprüche zugrunde liegen: dem kognitiven Sprachgebrauch ordnet er die konstativen Sprechakte zu, die den Geltungsanspruch der Wahrheit erheben; den interaktiven Sprachgebrauch nennt er auch *regulative Sprechhandlungen*. In diesen wird ein bestimmtes interpersonales Verhältnis ausgedrückt, das die Gesprächspartner zu Handlungs- und Bewertungsnormen einnehmen können. Hier spricht Habermas vom Geltungsanspruch der Richtigkeit.

Mit der illokutiven Kraft der Sprechhandlungen ist der normative Geltungsanspruch – Richtigkeit bzw. Angemessenheit – ebenso universal in die Redestrukturen eingebaut wie der Wahrheitsanspruch.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Ebd.

⁴¹⁵ Ebd. 240 [Hervorhebung dch].

⁴¹⁶ Austin, Zur Theorie der Sprechakte, 36.

⁴¹⁷ Habermas, Was heißt Universalpragmatik, 240.

⁴¹⁸ Ebd. 241.

Für die Diskursethik ist der Geltungsanspruch der Richtigkeit von größerer Bedeutung als der Wahrheitsanspruch, da in ihm die Konstituierung eines normativen Beziehungsmusters thematisch ist. Der Geltungsanspruch der Wahrheit bezieht sich hingegen auf den Wahrheitsgehalt einer Aussage. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Trennung von interaktivem und kognitivem Sprachgebrauch faktisch nicht vorkommt (daher die Rede vom „*eher* interaktiven“ und „*eher* kognitiven Gebrauch“ der Sprache⁴¹⁹): *jeder* Sprechakt beinhalte einen interaktiven Aspekt, der ihn zu einem normativen Hintergrund in Relation setze.

In konstativen Sprechakten bleibt [...] der normative Geltungsanspruch implizit, obgleich auch diese (beispielsweise Berichte, Erklärungen, Mitteilungen, Erläuterungen, Erzählungen usw.) einem etablierten Beziehungsmuster entsprechen, d.h. von einem anerkannten normativen Hintergrund gedeckt sein müssen, wenn die mit ihnen beabsichtigten interpersonalen Beziehungen zustandekommen sollen.⁴²⁰

Dem entspricht der Umstand, dass ein propositionaler Akt niemals ohne einen illokutionären Teil gebildet werden kann; „d.h. man kann nicht *nur* hinweisen und präzisieren, ohne eine Behauptung aufzustellen, eine Frage zu stellen oder irgendeinen anderen illokutionären Akt zu vollziehen“⁴²¹. Auf der anderen Seite ist es durchaus möglich, einen illokutionären Akt ohne propositionalen Bestandteil zu realisieren.

Entscheidend ist, dass die Diskursethik die Aufgabe übernimmt, einen (formalen) Weg zu beschreiben, wie die Geltungsberechtigung der in Anspruch genommenen Normen ‚überprüft‘ werden können, d.h. wie geklärt werden kann, ob die Norm auf die sich bestimmte soziale Interaktionen beziehen, intersubjektiv anerkannt werden sollten.

Als Teil des interaktiven Sprachgebrauchs können Warnungen und Ratschläge auch einen normativen Sinn haben; dann hängt die Berechtigung zu bestimmten Warnungen und Ratschlägen wiederum davon ab, ob die

⁴¹⁹ Ebd. 239.

⁴²⁰ Ebd. 241.

⁴²¹ Searle, Sprechakte, 43f.

vorausgesetzte Norm, auf die sie sich beziehen, gilt (intersubjektiv anerkannt ist) oder nicht (und auf einer nächsten Stufe: gelten, d.h. intersubjektiv anerkannt werden sollte oder nicht).⁴²²

Die Absicht der Diskursethik ist es also, die Geltung jener Normen zu überprüfen, die zur Realisierung von interpersonalen Beziehungen in Anspruch genommen werden.

Habermas hat den Sprechakten damit bisher zwei Geltungsansprüche zugewiesen: den Geltungsanspruch der Wahrheit für konstative Sprechakte und den Geltungsanspruch der Richtigkeit für regulative Sprechakte. Einen dritten Geltungsanspruch konstatiert er in den so genannten expressiven Sprechakten, die durch illokutive Äußerungen wie beispielsweise ‚Ich wünsche mir...‘, ‚Ich glaube, dass...‘ ausgedrückt werden. Diese Sprechakte stellen einen Ausdruck des ‚inneren Zustandes‘ des Sprechers dar; der Sprecher ist *wahrhaftig*, wenn der ausgesprochene Zustand tatsächlich seinem ‚inneren Zustand‘ entspricht, denn „Wahrhaftigkeit verbürgt die Transparenz einer sprachlich sich darstellenden Subjektivität“⁴²³. Auch der Anspruch der Wahrhaftigkeit ist für Habermas eine Universalimplikation des Sprechens⁴²⁴ und daher seiner Ansicht nach auch in jedem Satz explizit oder implizit enthalten. Sein Vorhandensein ist allerdings nicht in gleicher Weise offensichtlich, wie das der beiden anderen Geltungsansprüche, was darauf zurückzuführen ist, dass dem Personalpronomen der ersten Person innerhalb eines Satzes eine Doppelbedeutung zukommt⁴²⁵: einerseits die Bedeutung der Illokution im Sinne der generativen Kraft von Sprechakten, d.h. als beziehungsgenerierendes Moment, und andererseits die Bedeutung der Erlebnisbeschreibung des Sprechers. Die Illokution in dem Satz ‚Ich versichere dir, dass es keine schwarzen Schwäne gibt.‘ vermittelt einerseits das Versichern des propositionalen Gehaltes ‚...dass es keine schwarzen Schwäne gibt‘ und stellt damit eine Beziehung zum Hörer her, andererseits

⁴²² Habermas, Was heißt Universalpragmatik, 242.

⁴²³ Ebd. 244.

⁴²⁴ Ebd. 245.

⁴²⁵ Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 105.

drückt das Verb ‚versichern‘ an dieser Stelle jedoch zugleich einen Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit aus, in dem der Sprecher behauptet, selbst sicher zu sein, dass es keine schwarzen Schwäne gibt. Ist er sich dessen nicht sicher, äußert den genannten Satz aber dennoch, so hat er die Absicht, seinen Hörer zu täuschen.

Es können somit drei Geltungsansprüche unterschieden werden⁴²⁶:

1. *Geltungsanspruch der Wahrheit* für den kognitiven Kommunikationsmodus (assertorische Sätze)
2. *Geltungsanspruch der Richtigkeit* oder Angemessenheit für den interpersonalen Aspekt der Kommunikation (performative Sätze)
3. *Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit* für den expressiven Kommunikationsmodus

Die Geltungsansprüche werden von jedem Sprecher erhoben, „je nachdem, ob sie sich [sic!, Anm. dch] auf etwas in der objektiven Welt [...], auf etwas in der gemeinsamen sozialen Welt [...] oder auf etwas in der eigenen subjektiven Welt [...] Bezug nehmen“⁴²⁷. Assertorische Sätze können wahr oder falsch sein; für performative Sätze gilt dies nicht, sie können nur gelingen oder misslingen (siehe dazu die ‚Lehre von den Unglücksfällen‘ bei Austin⁴²⁸). Der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit in expressiven Sätzen ist ein Sonderfall, der an dieser Stelle nicht ausführlich diskutiert werden muss. Seine Eigentümlichkeit besteht unter anderem darin, dass sich der Sprecher in der Verwendung eines expressiven Geltungsanspruches nicht irren kann, da er sich auf einen ‚inneren Zustand‘ bezieht.⁴²⁹ Insofern wäre es

⁴²⁶ Ursprünglich unterscheidet Habermas noch einen weiteren, jedem Sprechakt innewohnenden Geltungsanspruch: den der Verständlichkeit. Dieser wurde von ihm jedoch später von den drei anderen Ansprüchen klar unterschieden, da er eine Bedingung für Kommunikation überhaupt darstellt und im Gegensatz zu den anderen Geltungsansprüchen immer schon eingelöst ist, wenn die Kommunikation ungestört verläuft: „Daher möchte ich »Verständlichkeit« zu den *Bedingungen* der Kommunikation rechnen und nicht zu den *in* der Kommunikation erhobenen, sei es diskursiven oder nicht diskursiven Geltungsansprüchen“ (Habermas, Wahrheitstheorien, 139).

⁴²⁷ Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, 68.

⁴²⁸ Austin, Theorie der Sprechakte, 36.

⁴²⁹ Die Frage nach dem Status der expressiven Geltungsansprüche kann in einem Zusammenhang zur Analyse der ‚mental Zustände‘ in der sprachanalytischen Philosophie betrachtet werden. Philosophen wie Kripke auf der einen und Rorty auf der anderen Seite versuchen den genauen Status dieser Zustände in neuer, nicht-cartesianischen Terminologie zu beschreiben. Vgl. dazu etwa Tugendhat, Vorlesungen

interessant, den Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit in ein Verhältnis zur Frage nach dem privilegierten Zugang zu den res cogitans zu stellen und zu analysieren, welche Rolle dieser Anspruch unter der Voraussetzung eines nicht-privilegierten Zuganges spielen würde (vgl. I. 3. Der Verlust des privilegierten Zugangs zu den res cogitans). Bezogen auf die Diskursethik ist vor allem die Tatsache von Bedeutung, dass der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit diskursiv nicht einlösbar ist.⁴³⁰ Für den vorliegenden Zusammenhang sind vor allem der Geltungsanspruch der Richtigkeit und der Wahrheit wichtig. Letzter vor allem deshalb, weil er im Prozess der Versprachlichung des Sakralen eine systematische Rolle spielt.

Die sakralen Grundlagen der Geltungsansprüche

In dem Kapitel zur ‚Versprachlichung des Sakralen‘ bei Emile Durkheim (II 1.2. (2)) wurde die Frage aufgeworfen, was Habermas mit dem Übergang der sozialintegrativen und expressiven Funktionen innerhalb der rituellen Praxis auf das kommunikative Handeln ausdrücken möchte und welche Konsequenz dies für die Leitfrage hat. Nachdem nun der Begriff des Geltungsanspruchs verdeutlicht wurde, ist es möglich, auch diese Frage zu beantworten.

Mit Bezugnahme auf Mead und Durkheim stellt Habermas zunächst die *Hypothese* auf, „daß sich der Begriff eines kritisierbaren Geltungsanspruchs einer Assimilation der Wahrheit von Aussagen an die (zunächst keineswegs kritisierbare) Geltung von Normen verdankt“⁴³¹. Habermas deutet damit eine

zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie; Rorty, Der Spiegel der Natur. Kripke, Naming and Necessity.

⁴³⁰ Vgl. Habermas, Wahrheitstheorien, 139.

⁴³¹ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 109.

soziale bzw. sakrale Grundlage aller Geltungsansprüche, insbesondere des Wahrheitsanspruches an.

Die Idee der Wahrheit als eines idealen Geltungsanspruchs verdankt sich den der kollektiven Identität innewohnenden Idealisierungen.⁴³²

Unterstützt wird diese Annahme zunächst durch die strukturelle Analogie zwischen konstativen und normativen Geltungsansprüchen, die nach Habermas' Ansicht möglicherweise⁴³³ darauf hinweist, dass der auf Kritizierbarkeit angewiesene Geltungsanspruch der Wahrheit seinen Status aus dem Geltungsanspruch der Richtigkeit bezieht und gleichzeitig seine autoritären Geltungsbedingungen in Begründungsforderungen transformiert hat.

Einerseits könnte der Anspruch auf propositionale Wahrheit die Struktur eines Geltungsanspruchs, der *berechtigterweise* eingelöst werden kann, jener Art von Ansprüchen entlehnt haben, die sich auf gültige Normen stützen, andererseits muss er sogleich in einer radikalisierten, nämlich auf Begründungen abzielenden Version auftreten.⁴³⁴

Habermas vertieft diese Überlegungen in der Bezugnahme auf das Verständnis des Wahrheitsbegriffs bei Emile Durkheim. Der (nicht-erzielte) normative Konsens, über den sich die kollektive Identität der Gruppen in früheren Gesellschaften herstellt, verweist demnach auf ein gesellschaftliches Idealbild. Diese Idealisierung transzendiere die raumzeitliche Faktizität und wird daher von Habermas als „*Modell für alle Geltungsansprüche*“⁴³⁵ bezeichnet. Jedoch soll diese Darstellung keine einseitige Ableitungsfunktion des Wahrheitsbegriffs aus dem Begriff der

⁴³² Ebd. 111.

⁴³³ Habermas erhebt an dieser Stelle offensichtlich nur einen schwachen Anspruch. Die Ausdrücke „Hypothese“ und „Vermutung“ verweisen bereits darauf, dass Habermas letztlich nicht deutlich machen kann, wie sich eine soziale oder sakrale Grundlage der Geltungsansprüche, speziell des Wahrheitsanspruches im Detail darstellen soll. Klar ist jedoch auch, dass Habermas den Wahrheitsbegriff keinesfalls einseitig aus dem Begriff der Normgeltung ableiten möchte. (Die Kritik dieser ‚Zwischenposition‘ wird im weiteren Verlauf noch näher betrachtet.)

⁴³⁴ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 109.

⁴³⁵ Ebd. 110.

Normengeltung bedeuten. Die ‚Harmonie mit der Natur‘ (Wahrheit) kann letztlich auch nach Ansicht von Habermas nicht auf die ‚Harmonie der Geister‘ (Normativität) reduziert werden. Der Wahrheitsbegriff „verbindet vielmehr die Objektivität der Erfahrung mit dem Anspruch auf intersubjektive Geltung einer entsprechenden deskriptiven Aussage [...]“⁴³⁶.

Dieser Vorgang einer Transformation des Sakralen wird von Habermas am Beispiel der Rechtstheorie Durkheims verdeutlicht, deren zentrale Frage sich auf die Herstellung jenes Bindungseffektes bezieht, den ein Vertrag nach dem Wegfall der sakralen Grundlage des Rechts haben kann. Durkheim erörtert also die Frage, wieso sich vertragsschließende Parteien dem Vertrag gemäß verhalten, wenn dieses vertragskonforme Verhalten selbst nicht mehr religiös motiviert ist. Eine klassische Antwort auf diese Frage liegt im Hinweis der Kontraktualisten auf die Zwangsmaßnahmen, die das moderne Recht im Falle der Abweichung vorsieht: der Einzelne verhält sich rechts- bzw. vertragskonform, weil ihm andernfalls Sanktionen drohen. Für Habermas ist diese Erklärung jedoch nicht ausreichend, denn das Faktum einer freiwilligen, vertraglichen Übereinkunft begründet seiner Ansicht nach nicht den verpflichtenden Charakter des Vertrages selbst.⁴³⁷ Sein Gegenvorschlag bezieht sich auf die Frage nach der sanktionsunabhängigen Legitimation des Rechts: nur wenn erklärt werden kann, inwiefern die zum vertragskonformen Verhalten verpflichtenden Rechtsnormen begründet sind, ist auch der verpflichtende Charakter des Vertrages gewährleistet. Habermas begreift die Rechtslegitimation mit Durkheim deshalb als *Ausdruck eines allgemeinen Interesses*.⁴³⁸ Allerdings – und dies ist auch für die Diskursethik von Bedeutung – bezieht sich Habermas *nicht* auf dieses Rechtsverständnis, weil damit eine materiale, gleichsam utilitaristische Grundlage des Rechts geschaffen worden ist. Vielmehr verweist der Begriff des allgemeinen Interesses auf ein *Argumentationsziel*, welches das rationale Substitut des autoritativen Anspruchs sakraler Gemeinschaften darstellt. Mit anderen

⁴³⁶ Ebd. 111.

⁴³⁷ Dies ist eine der klassischen Fragen der Rechtstheorie, deren Erörterung uns bei der Analyse des apelschen Ansatzes noch beschäftigen wird. (Zum besseren Verständnis siehe Apel, Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie, 48f. Apel erläutert hier aus Sicht der Diskursethik weshalb die vertragstheoretische Antwort nicht ausreichend ist.)

⁴³⁸ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 123f.

Worten, Habermas begreift das Allgemeininteresse als starkes (und möglicherweise letztes) *Begründungsziel* innerhalb einer Gemeinschaft, in der die normativen Rahmenbedingungen illokutiver Sprechhandlungen nicht mehr autoritär festgesetzt sind, sondern durch Begründungsforderungen ersetzt wurden. Damit wird die Autorität des nicht-erzielten normativen Konsenses nach Ansicht von Habermas durch den geschichtlichen Rationalisierungsprozess in die Autorität eines *erzielten* Konsenses überführt. Die Legitimation dieser Autorität wird nicht mehr durch eine sakrale Symbolik, sondern durch das, in jeder Diskussion implizierte Argumentationsziel eines Konsenses, der das *allgemeine Interesse* aller Diskussionsteilnehmer widerspiegelt, sicher gestellt.

Es fällt auf, dass die Ausführungen von Habermas an dieser Stelle eher konjunktivisch formuliert sind und er zwischen zwei Positionen schwankt. Einerseits spricht er vom Entlehnen des Anspruchs auf propositionale Wahrheit aus gültigen Richtigkeitsansprüchen, andererseits weist er darauf hin, dass die ‚Harmonie mit der Natur‘ nicht mit der ‚Harmonie der Geister‘ zusammenfalle. Letztendlich bleibt damit aber die Relationsstruktur von sakraler Geltung und Wahrheit im Dunkeln. Habermas hätte hier die Möglichkeit, sämtliche metaphysischen Implikationen des *Wahrheitsanspruchs* und damit auch jede Tendenz zu einem *ontologischen* Naturalismus im Keim zu ersticken, indem er den Wahrheitsanspruch tatsächlich in das angedeutete Ableitungsverhältnis zum Anspruch auf Richtigkeit bringt. Warum dies für Habermas inakzeptabel ist, kann man an seiner Auseinandersetzung mit Richard Rorty⁴³⁹ und vor allem in dessen Ausführungen in *Solidarität oder Objektivität*⁴⁴⁰ erkennen. Rorty entwirft hier das Bild einer Theorie der Wahrheit, die sich am ethischen Aspekt der Solidarität und nicht der Objektivität ausrichtet.

Aber der Pragmatist vertritt keine Theorie der Wahrheit, erst recht keine relativistische. Da er auf seiten der Solidarität steht, hat seine Darstellung des Werts der kooperativen

⁴³⁹ Vgl. dazu vor allem auch die Auseinandersetzung von Rorty und Habermas in dem bisher nur auf englisch erschienenen Buch Brandom, Rorty and his Critics, 31-64.

⁴⁴⁰ Rorty, *Solidarität oder Objektivität*.

menschlichen Forschung keine erkenntnistheoretische oder metaphysische Basis, sondern nur eine ethische.⁴⁴¹

Wahrheit ist damit nicht mehr der Wunsch nach Objektivität, sondern „einfach der Wunsch nach möglichst weitgehender intersubjektiver Übereinstimmung, der Wunsch nach möglichst umfassender Erweiterung des Anwendungsbereichs des Wortes »wir«“⁴⁴². Damit reduziert sich die Reichweite des Wahrheitsanspruchs allerdings auf den Bereich konkreter Gesellschaften und findet an deren Grenze zugleich die Beschränkung ihres eigenen Geltungsbereiches. Trotz dieser Geltungsbeschränkungen lehnt Rorty die Bezeichnung ‚Relativismus‘ ab⁴⁴³ und wirft stattdessen Habermas neben durchaus vorhandenen Übereinstimmungen⁴⁴⁴ vor, letztendlich ein Metaphysiker zu sein, da er versuche, Antworten auf Fragen zu finden, auf die es jenseits von Metaphysik keine Antworten geben könne.⁴⁴⁵

Habermas Position ist hier, wie schon erwähnt, zwiespältig. Einerseits lehnt er aufgrund seiner Orientierung am Pragmatismus einen ontologischen Realismus ab, möchte aber andererseits auch nicht auf implizite Universalisierungsansprüche verzichten, weder in der Ethik noch in der theoretischen Philosophie. In dieser Diskrepanz findet jene Schwierigkeit ihren Ausdruck, in die Habermas bei dem Versuch gerät, ein Auseinanderfallen von praktischer und theoretischer Vernunft zu verhindern, ohne dabei die eine auf die andere zu reduzieren. Habermas sucht dieses übergeordnete Element in einer immanenten Transzendenz der kommunikativen Vernunft.⁴⁴⁶ Allerdings stellt sich dann die Frage, welchen genauen Status diese kommunikative Vernunft haben kann, wenn sie einerseits aufgrund ihres nicht-metaphysischen Charakters nicht infallibel sein darf (siehe Auseinandersetzung mit Dieter Henrich) und andererseits dennoch das verbindende Element von theoretischer und praktischer Vernunft sein soll. Es gilt daher den Status der Sprache bei Habermas zu

⁴⁴¹ Ebd. 16.

⁴⁴² Ebd. 14.

⁴⁴³ Vgl. ebd. 14ff.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd. 8.

⁴⁴⁵ Vgl. Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, XV.

⁴⁴⁶ Vgl. dazu auch Habermas, *Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*.

klären und zu untersuchen, ob sich in einer kommunikativen Grundlegung des Vernunftbegriffs dieser starke Anspruch tatsächlich verwirklichen lässt.

Schlussfolgerung: Die Diskursethik

Die Diskursethik stellt sich nun als eine Ethik dar, die in Anspruch genommene Normen der Handlungskordinierung und Beziehungsgenerierung auf Gültigkeit überprüft. Prima facie scheint hier keine Differenz zu anderen, nicht auf dem Diskursprinzip basierenden Ethiken zu bestehen. Bevor die Bedeutung des Diskursbegriffs und der Sprache in seiner Bedeutung zur ethischen Tradition beleuchtet wird, soll allerdings auf eine Implikation der bisherigen Darstellung hingewiesen werden, die auch als ein Aspekt des nachmetaphysischen Anspruchs der Diskursethik betrachtet werden kann. Habermas hat mit Searle und Austin verdeutlicht, dass ein Sprechakt immer auf einen *bereits bestehenden* Normenkontext Bezug nehmen muss. Die Diskursethik muss daher als eine Ethik verstanden werden, die sich vor allem auf die Überprüfung der Gültigkeit bereits vorhandener Normen bezieht. Sie stellt somit einen rekonstruierenden und keinen konstituierenden Normenbegründungsanspruch und wendet sich so auch gegen den starken Autonomiebegriff Immanuel Kants, der die Begründung der Sollgeltung von Normen radikal von allen Motiven und sozialen Zusammenhängen trennen wollte (siehe folgendes Kapitel). Für die Diskursethik stellen sich die ethischen Fragen nur im Zusammenhang einer konkreten Gesellschaft und können auch nur im Hinblick auf diese beantwortet werden. Trotz des universalistischen Anspruchs, weist Habermas damit auf die Bedeutung unterstützender sozialer Strukturen hin.

Jede universalistische Moral ist auf entgegenkommende Lebensformen angewiesen. Sie bedarf einer gewissen Übereinstimmung mit Sozialisations- und Erziehungspraktiken, welche in den Heranwachsenden stark internalisierte Gewissenskontrollen anlegen und verhältnismäßig abstrakte Ich-Identitäten fördern. [...] Tatsächlich ist ja der moralische Universalismus durch

Rousseau und Kant erst im Kontext einer Gesellschaft entstanden, die solche *korrespondierenden* Züge aufweist.⁴⁴⁷

In einer radikalen Ausdeutung bedeutet dies, dass eine Rechtfertigung von Normen jenseits kultureller Kontexte nicht möglich ist. Damit scheint Habermas allerdings erneut in einen Widerspruch zum universalistischen Anspruch der Diskursethik zu kommen, der im nächsten Kapitel näher behandelt wird. Zumindest wird deutlich, dass der universalistische Anspruch selbst in einen Entstehungskontext eingebettet ist, dessen Bedeutung für die Geltungsreichweite des Anspruchs von Habermas nicht weiter thematisiert wird. Richard Rorty hält diese Kontextualisierung des Universalismusanspruchs allerdings für einen Grund, einen überzeitlichen und damit metaphysischen Anspruch der Ethik abzulehnen.

Wenn die Diskursethik sich aber einerseits als eine Ethik versteht, die nicht versucht, Normen jenseits aller kontextuellen Zusammenhänge zu legitimieren, sondern sich der *Genese* ihres eigenen, starken Anspruchs bewusst ist, muss die Frage gestellt werden, welchen Status die universelle Geltung überhaupt haben kann. Dies ist eine wichtige Frage an eine nachmetaphysische Ethik, die sich noch immer in der Tradition der praktischen Philosophie Kants verortet, zugleich aber die Sprache in den Mittelpunkt ihrer Analyse stellt.

⁴⁴⁷ Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, 25.

3. Sprache statt Metaphysik: Die Diskursethik und die Kantische Ethik

Um die Bedeutung der Sprache für die möglichen metaphysischen Implikationen der Diskursethik zu untersuchen, ist es notwendig, die Diskursethik als spezifische Form der Ethik genauer vorzustellen. Dies soll in diesem Kapitel anhand ihres Verhältnisses zur Kantischen Ethik und mit Bezugnahme auf die wichtigsten Grundbegriffe der Diskursethik geschehen. Ziel ist es, dadurch die doppelte Bedeutung der Sprache für die Leitfrage stärker hervorzuheben: einerseits steht sie im Mittelpunkt einer universalistischen Begründungskonzeption und könnte daher auch als zentrales Element jenes starken Theorieanspruch verstanden werden, den Habermas selbst als Merkmal metaphysischen Denkens beschrieben hatte. Andererseits soll die Sprache jedoch zugleich als entscheidendes Medium der Aufhebung jener metaphysischen oder transzendentalen Aspekte dienen, die nach Ansicht von Habermas in der praktischen Philosophie von Kant enthalten sind. Dieser scheinbar widersprüchliche Status der Sprache - in dem, wie sich zeigen wird, auch einige der bisher genannten Kritikpunkte begründet sind – wird im weiteren Verlauf der Arbeit noch von Bedeutung sein.

3.1 Merkmale der Diskursethik und die Kantische Ethik

Die einflussreichste Ethikkonzeption der Philosophiegeschichte, in der eine rationale Geltung moralischer Normen behauptet wird, stammt von Immanuel Kant.⁴⁴⁸ Die Diskursethik stellt sich zwar explizit in diese Tradition, versteht sich jedoch gleichzeitig als Versuch, „die kantische Moralthorie mit kommunikationstheoretischen Mitteln neu zu formulieren“⁴⁴⁹. Die folgenden, von Habermas selbst genannten Merkmale der Diskursethik⁴⁵⁰, verweisen auf die Übereinstimmungen der Diskursethik mit der Kantischen Ethik.

⁴⁴⁸ Vgl. dazu auch das Kapitel „Founder of a Metaphysics of Moral“ in Kühn, Kant, 277ff.

⁴⁴⁹ Ebd. 9. Vgl. auch Apel, Diskursethik als Verantwortungsethik - eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants.

⁴⁵⁰ Vgl. Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu.

Habermas gibt damit also zugleich Auskunft über sein Verständnis der Ethik Kants.

(a) kognitivistisch

Der Ausdruck ‚kognitivistisch‘ bezieht sich auf das *wahrheitsanaloge* Verständnis der Sollgeltung moralischer Normen in der Diskursethik (siehe dazu auch den folgenden Exkurs). Schon im Zusammenhang mit Durkheim wurde angedeutet, dass Habermas Wahrheit und Sollgeltung in ein spezifisches Verhältnis bringt, das innerhalb der Ethik als kognitivistisch bezeichnet werden kann.

Normative Richtigkeit begreife ich als wahrheitsanalogen Geltungsanspruch. In diesem Sinne sprechen wir auch von einer *kognitivistischen* Ethik.⁴⁵¹

Ihre Fundierung findet diese Behauptung einerseits in der Annahme, dass sich die Sollgeltung mit rationalen Argumenten begründen lässt und andererseits darin, dass sie, aufgrund des gegenüber dem Wahrheitsbegriff fehlenden Realitätsbezuges, nur *wahrheitsanalog* ist (siehe dazu den folgenden Exkurs). In erster Linie grenzt sich die Diskursethik damit gegenüber nonkognitivistischen Ethiken ab, die nicht bereit sind, Normen einen wahrheitsanalogen Geltungsanspruch zuzugestehen. Nonkognitivistische Ethiken gehen davon aus, dass moralische Urteile keinerlei rationalen Kern haben, sondern drücken vielmehr Empfehlungen, Haltungen, Gefühle etc. aus, wie beispielsweise im Emotivismus bei Alfred J. Ayer oder Charles L. Stevenson. Andererseits richtet sich die Diskursethik damit aber auch gegen Konzepte, die die Sollgeltung moralischer Normen gänzlich bestreiten, wie etwa Nihilismus oder Skeptizismus.

Ihren Ursprung findet diese Konzeption bei Immanuel Kant. Dieser hatte den Kategorischen Imperativ im Zusammenhang der *praktischen* Vernunft entworfen und diese von der theoretischen Vernunft klar unterschieden. An diese Differenzierung knüpft Habermas mit seiner Auffassung der Wahrheitsanalogie moralischer Sollgeltung an.

⁴⁵¹ Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, 11.

Allerdings darf die moralische »Wahrheit« von Sollsätzen nicht – wie im Intuitionismus oder in der Wertethik – an die assertorische Geltung von Aussagesätzen assimiliert werden. Kant wirft die theoretische mit der praktischen Vernunft nicht zusammen.⁴⁵²

Die wahrheitstheoretische Explikation der Geltung moralischer Normen als ‚wahrheitsanalog‘ innerhalb der Diskursethik lässt sich somit als moderne Rekonstruktion der kantischen Differenzierung von theoretischer und praktischer Vernunft verstehen.

Exkurs: Zur Wahrheitsanalogie moralischer Sollgeltung in der Diskursethik

Insofern sich die Diskursethik als kognitivistische Ethik versteht, erhebt sie den Anspruch, legitimerweise behaupten zu können, dass die Sollgeltung von Normen *wahrheitsanalog* verstanden werden kann. Was ist damit genau gemeint? Schon im Zusammenhang der Analyse sakraler Grundlagen der Geltungsansprüche wurde darauf hingewiesen, dass Habermas die Hypothese einer sakralen bzw. sozialen Wurzel des Geltungsanspruchs der Wahrheit verteidigt und dass dieses Verhältnis auch eine Bedeutung für die hier zu untersuchende Leitfrage entfaltet. Der im Kontext ritueller Handlungen entstehende, nicht-erzielte Konsens wurde als möglicher Ursprung des Wahrheitsanspruches vorgestellt. Habermas versäumt dabei allerdings nicht, auf die signifikanten Unterschiede eines sozialen Konsenses (‚Harmonie der Geister‘) von empirischen Feststellungen (‚Harmonie mit der Natur‘) zu verweisen. In welchem Verhältnis stehen dann nach Ansicht von Habermas moralische Sollgeltung und Wahrheitsanspruch?

Für den Wahrheitsbegriff Habermas‘ ist erneut dessen Epocheneinteilung der philosophischen Denkbewegung relevant: der ‚linguistic turn‘ bezeichnet dabei den Übergang von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie und meint genauer, dass „das Paradigma des Selbstbewußtseins, des Selbstbezuges eines einsamen erkennenden und handelnden Subjekts, durch ein anderes ersetzt wird – durch das Paradigma der Verständigung, d.h. der intersubjektiven Beziehung kommunikativ vergesellschafteter und sich

⁴⁵² Ebd.

reziprok anerkennender Individuen“⁴⁵³. Mit der linguistischen Wende gehen die „weltkonstituierenden Leistungen von der transzendentalen Subjektivität auf grammatische Strukturen über“ und „die Relationen zwischen Sprache und Welt, Satz und Sachverhalt lösen die Subjekt-Objekt-Beziehungen ab“⁴⁵⁴. Dadurch wird die fragwürdige ‚Introspektion‘, die für die Philosophie des Bewusstseinsparadigmas so bedeutsam war, überführt in die rekonstruktive Arbeit des Sprache analysierenden Philosophen (Habermas spricht hier vom „Linguisten“⁴⁵⁵). Für den Wahrheitsbegriff bedeutet dies, dass sich „Sprache und Realität auf eine für uns unentwirrbare Weise durchdringen“⁴⁵⁶. Sprache vermittelt Realität und Realität lässt sich außersprachlich nicht begreifen. Dadurch ist auch der Wahrheitsbegriff in einer systematischen Weise auf den Status der Sprache verwiesen⁴⁵⁷ und somit auch an deren logisch-grammatikalische Struktur gekoppelt.⁴⁵⁸ Eine Philosophie in der diese Auffassung vertreten wird, muss also das Verhältnis von Sprache und Objekt, bzw. Grammatik und Wahrheit genauer beschreiben.⁴⁵⁹ Apel und Habermas entwerfen hier das Konzept einer *Diskurstheorie der Wahrheit*, welche sich die Frage gefallen lassen muss, inwiefern Wahrheit tatsächlich diskursiv begriffen werden kann.⁴⁶⁰ Auch Habermas gibt zu, dass die Ergebnisse rationaler Wahrheitsdiskurse nicht gleichbedeutend mit Wahrheit sein können,⁴⁶¹ da die Welt nicht immer in „der erwarteten Weise mitspielt“⁴⁶²; es ist demnach wichtig, festzuhalten, dass der Wahrheitsanspruch auch nach dem ‚linguistic turn‘ und trotz seiner

⁴⁵³ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 361. Vgl. auch das Kapitel ‚Allgemeine Überlegungen zum Begriff ‚Metaphysik‘ bei Habermas‘.

⁴⁵⁴ Habermas, *Der Horizont der Moderne verschiebt sich*, 15.

⁴⁵⁵ Ebd.

⁴⁵⁶ Habermas, *Richtigkeit versus Wahrheit*, 284.

⁴⁵⁷ Vgl. dazu vor allem Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*.

⁴⁵⁸ Eine radikale Auffassung dieser These vertritt Ludwig Wittgenstein in seinen späteren Schriften (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*). Zum Verhältnis von Habermas zu Wittgenstein siehe unter anderem Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, 217ff. Créau, *Kommunikative Vernunft als »entmystifiziertes Schicksal«*, 100ff.

⁴⁵⁹ Vgl. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, 161ff.

⁴⁶⁰ Vgl. zum besseren Verständnis auch Apel, *Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*.

⁴⁶¹ „Das bedeutet nun freilich nicht, daß die Kohärenz unserer Meinungen hinreicht, um die Bedeutung des [...] Wahrheitsbegriffs zu klären.“ (Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, 246).

⁴⁶² Habermas, *Richtigkeit versus Wahrheit*, 294.

sprachlichen Vermittlung für Habermas nicht auf einen wie auch immer gearteten Realitätsbezug verzichten kann. Darin liegt ein entscheidender Unterschied zum moralischen Geltungsanspruch:

Einerseits stellt sich die Richtigkeit moralischer Urteile auf demselben Wege heraus wie die Wahrheit deskriptiver Aussagen – durch Argumentation. [...] In beiden Fällen kann sich also die Gültigkeit von Aussagen nur im diskursiven Durchgang durch das Medium verfügbarer Gründe *erweisen*. Auf der anderen Seite fehlt moralischen Geltungsansprüchen der für Wahrheitsansprüche charakteristische Weltbezug.⁴⁶³

In dieser Differenz liegt eine klare Unterscheidung zwischen moralischem und theoretischem Diskurs, die eine Angleichung des moralischen Richtigkeitsbegriffs an den theoretischen Wahrheitsbegriffs ausschließt. Wenn ein moralisches Urteil dem theoretischen jedoch nicht gleichgesetzt werden kann, muss geklärt werden, welchen spezifischen Status ‚moralische Wahrheiten‘ eigentlich beanspruchen können. Habermas beantwortet diese Frage unter anderem durch die Analyse der Differenz der beiden zugeordneten Geltungsansprüche: Wahrheit und Richtigkeit.⁴⁶⁴ Er erklärt erneut, dass es zunächst so scheint, als wäre der Bezug des Geltungsanspruchs der Wahrheit auf Tatsachen dem Bezug des Geltungsanspruchs der Richtigkeit auf legitime soziale Beziehungen vergleichbar.

Auf den ersten Blick scheinen sich die in *konstativen Sprechhandlungen* verwendeten *assertorischen Sätze* zu *Tatsachen* auf ähnliche Weise zu verhalten, wie die in *regulativen Sprechhandlungen* verwendeten *normativen Sätze* zu *legitim geordneten interpersonalen Beziehungen*.⁴⁶⁵

Betrachtet man beide Relationen allerdings genauer, fallen signifikante Unterschiede auf. So erklärt Habermas, dass ein Satz wie „Es ist geboten,

⁴⁶³ Ebd.

⁴⁶⁴ Zum Begriff des Geltungsanspruchs vgl. oben das Kapitel ‚Handlungskoordination und Sprechaktanalyse‘.

⁴⁶⁵ Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, 69.

niemanden zu töten.“ (Geltungsanspruch der Richtigkeit) nicht in der gleichen Weise verstanden werden kann, wie der Satz „Es ist der Fall, dass Eisen magnetisch ist.“ (Geltungsanspruch der Wahrheit), denn eine Norm erhebt Anspruch auf Gültigkeit „auch unabhängig davon, ob sie verkündet und in dieser oder jener Weise in Anspruch genommen wird“⁴⁶⁶. Im Gegensatz dazu bestehe ein Wahrheitsanspruch niemals unabhängig von der Behauptung, in der er formuliert werde. Habermas vertritt daher die starke These, die auch zu seiner Annahme der sozialen Grundlage des Wahrheitsbegriffs passt, dass dem Geltungsanspruch der Richtigkeit dem der Wahrheit in gewisser Weise ‚vorgelagert‘ ist.

Einerseits hat also die Welt der Normen [...] gegenüber den regulativen Sprechakten eine merkwürdige Art von Objektivität, die die Welt der Tatsachen gegenüber konstativen Sprechhandlungen nicht genießt.⁴⁶⁷

Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Beziehung von regulativen Sprechhandlungen und Normen impliziert, *jede* vorhandene Norm und die daran ausgerichtete Sprechhandlung könne faktische Gültigkeit beanspruchen. Genau dies lässt sich erst anhand einer *diskursiven* Prüfung feststellen, deren Maßstab die Gültigkeit rationaler Argumente ist. Die Richtigkeit bestehender Normen ist nach Ansicht von Habermas demnach rational begründbar, wodurch dann auch der universalistische Anspruch bestehender Normen legitimiert werden kann.⁴⁶⁸

Habermas ist also einerseits der Ansicht, dass die *Parallelen* zwischen Wahrheit und Richtigkeit in der Abhängigkeit beider Begriffe von ihrer sprachlichen Vermittlung und damit in ihrer Diskursivität liegen. Andererseits zeigt er die *Differenzen* in ihrer jeweiligen Bezugnahme auf ‚Objektivität‘ auf:

⁴⁶⁶ Ebd. 70.

⁴⁶⁷ Ebd. 71.

Um deutlicher zu verstehen, welche Auffassung vom Begriff der Wahrheit Habermas hier verwendet, wäre es notwendig seine Diskurstheorie der Wahrheit genauer darzustellen. „Wenn wir sagen, daß Tatsachen existierende Sachverhalte sind, dann *meinen* wir nicht die *Existenz* von Gegenständen, sondern die *Wahrheit* von Propositionen, wobei wir freilich die Existenz identifizierbarer Gegenstände [...] unterstellen.“ (Habermas, Wahrheitstheorien, 134f.) Vgl. dazu vor allem auch Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie.

⁴⁶⁸ Vgl. Habermas, Wahrheitstheorien, 148.

Richtigkeit bezieht sich auf eine Form sozialer Objektivität, die dem Begriff der Wahrheit nicht zur Verfügung steht; dieser jedoch bezieht sich in einer wie auch immer gearteten Weise auf Entitäten, die mit sozialer Objektivität letztlich nicht vergleichbar sind.⁴⁶⁹ Habermas spricht daher in Bezug auf moralische Urteile von ‚Wahrheits*analogie*‘.

Die Diskursethik „versteht die Richtigkeit von Normen oder Geboten in Analogie zur Wahrheit eines assertorischen Satzes“.⁴⁷⁰

Die Diskursivität ‚moralischer Wahrheit‘ ist ein zentrales Moment der Diskursethik, denn Habermas vertritt ganz im Sinne der Akzeptabilitätstheorie des Verstehens⁴⁷¹ die These, dass „der Sinn von »Richtigkeit« in ideal gerechtfertigter Akzeptabilität [aufgeht, Anm. dch]“⁴⁷². Die Diskursethik von Jürgen Habermas ist damit nicht bereit, wie viele andere moderne Konzeptionen, die rationale Geltung von Normen aufzugeben. Sie versteht sich vielmehr als eine moraltheoretische Konzeption, die mit nachmetaphysischen Mitteln eine vernünftige Rekonstruktion der Sollgeltung moralischer Normen leisten will.

(b) deontologisch

Durch die praktische Philosophie Kants hat der Geltungsbereich der Moralphilosophie nach Habermas' Ansicht eine wichtige und berechtigte Einengung erfahren. Wurde vor Kant die Frage nach dem ‚guten Leben‘ als Bestandteil ethischer Reflexion betrachtet, so unterscheidet die praktische Philosophie Kants klar zwischen Fragen des ‚guten Lebens‘ und Fragen des moralischen Handelns. Was bedeutet das? Eine Ethik, die die Frage nach

⁴⁶⁹ Eine genauere Analyse der Diskurstheorie der Wahrheit ist in diesem Zusammenhang nicht notwendig.

⁴⁷⁰ Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, 11. Aus diesem Grund erklärt Gordon Finlayson, dass Habermas kein Kognitivist im eigentlichen Sinne sei: „Habermas is not a cognitivist in the usual sense. He does not think that normative statements are capable of being true or false in the same way that descriptive statements are.“ (Finlayson, Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Ethics, 31).

⁴⁷¹ Vgl. oben das Kapitel ‚Handlungskoordination und Sprechaktanalyse‘.

⁴⁷² Habermas, Richtigkeit versus Wahrheit, 285.

dem ‚guten Leben‘ in sich aufnimmt, wie beispielsweise die Nikomachische Ethik von Aristoteles, bezieht sich auf das Ganze des Lebensentwurfs und trennt Fragen der Gerechtigkeit (Moral) nicht von ausgezeichneten Lebenskonzeptionen. Sie sieht im Gegenteil die Frage nach dem was moralisch richtig ist untrennbar mit der Frage nach einem positiven Lebensentwurf verbunden.

Die klassischen Ethiken hatten sich auf *alle* Fragen des »guten Lebens« bezogen; Kants Ethik bezieht sich nur noch auf Probleme richtigen oder gerechten Handelns.⁴⁷³

Auch die Diskursethik stellt ausschließlich die Sollgeltung von Geboten und Handlungsnormen als das erklärungsbedürftige Phänomen in den Mittelpunkt und schließt damit Fragen, nach dem, was es bedeutet, ein gelungenes Leben zu führen, aus dem Bereich der Ethik aus. Dabei ist es für das Verständnis der habermasschen Texte wichtig, zu berücksichtigen, dass Habermas in signifikanter Weise zwischen den Adjektiven ‚ethisch‘ und ‚moralisch‘ unterscheidet: „Die Diskursethik bezieht sich in je anderer Weise auf moralische, [und] ethische [...] Fragen“⁴⁷⁴. Die ethischen Fragen bleiben „in den thematisierten lebensgeschichtlichen Kontext eingebettet“⁴⁷⁵ und erheben keinen Anspruch auf universelle Gültigkeit. Es sind vielmehr Fragen nach dem eigenen Lebensentwurf vor dem Hintergrund der jeweiligen kulturellen Gemeinschaft. Dagegen erfordern „moralisch-praktische Diskurse [...] den Bruch mit allen Selbstverständlichkeiten der eingewöhnten konkreten Sittlichkeit wie auch die Distanzierung von jenen Lebenskontexten, mit denen die eigene Identität unauflöslich verbunden ist.“⁴⁷⁶

Wir machen von der praktischen Vernunft einen *moralischen* Gebrauch, wenn wir fragen, was gleichermaßen gut ist für jeden; einen ethischen Gebrauch, wenn wir fragen, was jeweils gut ist für mich oder für uns.⁴⁷⁷

⁴⁷³ Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, 11.

⁴⁷⁴ Habermas, Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, 101

⁴⁷⁵ Ebd. 112.

⁴⁷⁶ Ebd. 113.

⁴⁷⁷ Habermas, Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, 149.

Daher sagt Habermas an anderer Stelle auch, dass sich „moralische [...] von ethischen Fragen nur nach dem Grad ihrer Kontextunabhängigkeit [unterscheiden, Anm. dch]⁴⁷⁸“. Diese Unterscheidung ist vor allem deshalb wichtig, weil sie nicht sehr gebräuchlich ist, sich aber bei Habermas bis in jüngere Schriften durchhält. Habermas erklärt aufgrund dieser begrifflichen Differenzierung auch, dass man genau genommen nicht von ‚Diskursethik‘, sondern von einer ‚Diskurstheorie der Moral‘ sprechen müsste. Er hält aber aufgrund des eingebürgerten Sprachgebrauchs an dem Begriff ‚Diskursethik‘ fest.⁴⁷⁹

Allerdings muss bereits an dieser Stelle auf einen wichtigen Unterschied zwischen der Diskursethik und der Ethik Kants hingewiesen werden. Zwar schließt sich Habermas der Auffassung Kants an, dass die Theorie der Moral von der Theorie des guten Lebens getrennt werden muss, jedoch ist er nicht bereit, die *Folgen* einer Handlung bei der Beurteilung ihres moralischen Gehaltes gänzlich außer Acht zu lassen. Diese Folgenabstraktion hatte für die Trennung von Ethik und Moral innerhalb der Kantischen Moralphilosophie entscheidende Auswirkungen: Kant hatte in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten die Folgen einer Handlung radikal von der Frage nach dem moralischen Gehalt der Handlung getrennt. Letzterer besteht für Kant nur im *Prinzip* des die Handlung bestimmenden Willens und nicht im Zweck der jeweiligen Handlung.⁴⁸⁰ Damit wird eine Ethik beschrieben, die die moralische Beurteilung einer Handlung nicht aufgrund der Folgen dieser Handlung, sondern allein aufgrund des die Handlung bestimmenden *Willens* vorzunehmen versucht.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.⁴⁸¹

⁴⁷⁸ Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 219.

⁴⁷⁹ Vgl. auch Habermas, Vorwort in Erläuterungen zur Diskursethik, 7.

⁴⁸⁰ Vgl. Kant IV, S. 400.

⁴⁸¹ Kant IV, 393.

Nicht mehr die Folgen sollen als Maßstab für die moralische Richtigkeit einer Handlung gelten, sondern allein die Frage, ob die *Maxime*⁴⁸² der Handlung eine moralische Sollgeltung impliziert und die Handlung damit, weil sie unabhängig von allen Neigungen und Folgenabschätzungen vollzogen wurde, selbst aus reiner Pflicht geschehen ist.⁴⁸³ Der Ausdruck ‚deontologisch‘ bezeichnet letztlich genau diese Pflichtgebundenheit moralischer Sollgeltung.

Auch wenn die Diskursethik die Folgenabstraktion Kants nicht übernimmt, versteht sie sich doch ebenfalls als deontologische Ethik.⁴⁸⁴ Bezogen auf die Diskursethik bezeichnet dieser Begriff daher ausschließlich die Behauptung, dass die Sollgeltung von Geboten oder Handlungsnormen verpflichtend ist – die rationale Geltung dieser Normen ist nach Ansicht der Diskursethik jedoch in einem noch genauer zu bestimmenden Sinne von einer Beurteilung der Handlungsfolgen nicht gänzlich unabhängig. Die radikale Trennung von Handlungswillen und Handlungsfolgen engt die Moraltheorie Kants gegenüber früheren Theorien, die die Frage nach Moralität mit der Frage des ‚guten Lebens‘ verknüpft hatten, stark ein. Für Kant ist es nicht mehr Aufgabe der Moralphilosophie, Fragen des ‚guten Lebens‘ zu beantworten, sondern ausschließlich, begründbare moralische Urteile aufzustellen. Obwohl Habermas eine radikale Folgenabstraktion der Ethik ablehnt, übernimmt er im Anschluss an die praktische Philosophie Kants dessen engen Moralbegriff und beschränkt sich mit der Formulierung eines moralischen Prinzips auf Fragen der Gerechtigkeit.

Eine deontologisch ansetzende Moraltheorie, die sich auf Fragen der Gerechtigkeit konzentriert, erkaufte die

⁴⁸² Zum Begriff der ‚Maxime‘ vgl. auch Kühn, Kant, 144ff.

⁴⁸³ „Die Handlung, die nach diesem Gesetze mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung objectiv praktisch ist, heißt Pflicht, welche um dieser Ausschließung willen in ihrem Begriffe praktische Nöthigung, d.i. Bestimmung zu Handlungen so ungerne, wie sie auch geschehen mögen, enthält“ (Kant V, S. 80).

⁴⁸⁴ Rainer Forst hat allerdings zu Recht darauf hingewiesen, dass Habermas in einer neueren Publikation, in der er sich mit den Herausforderungen einer liberalen Eugenik beschäftigt, durch die (Wieder)Einführung des Gattungsbegriffs vom „Pfad der deontologischen Tugend“ (Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur, 121, Fußnote) abweiche.

präsumptive [sic!] Allgemeingültigkeit moralischer Urteile mit einem engen Moralbegriff.⁴⁸⁵

(c) formalistisch

Das formalistische Moment bezieht sich auf eine Abgrenzung gegenüber materialen Wertethiken, die versuchen, bestimmte Werte als erstrebenswert auszuzeichnen und damit implizit eine Antwort auf die Frage geben wollen, was es bedeutet, ein ‚gutes Leben‘ zu führen. In diesem Zusammenhang entsteht unter anderem das Problem der Legitimation einer wertenden Rangfolge bestimmter Güter.⁴⁸⁶ Die Diskursethik umgeht dieses Problem, indem sie auch hier, mit noch genauer zu diskutierenden Änderungen, an Kants Bestimmung des Kategorischen Imperativs anknüpft: im Zentrum der Diskursethik steht das formale Prinzip des Universalisierungsgrundsatzes ›U‹. Sinn und Zweck dieses Prinzips ist die Möglichkeit einer unparteilichen Urteilsfindung im Fall moralischer Konflikte ohne direkte Bezugnahme auf inhaltliche Fragen. Die Diskursethik versucht damit ein Prinzip an die Hand zu geben, welches formal, das heißt unabhängig von inhaltlichen Vorgaben, die Möglichkeit eröffnet, darzustellen, welche Normen tatsächlich moralische Geltung beanspruchen können. Da mit Hilfe dieses Prinzips also eine rein formale Bestimmung moralischer Urteile ermöglicht werden soll, spricht man von einer formalistischen Ethik.

Bei Kant findet der Moralbegriff im Kategorischen Imperativ sein formales Prinzip. In einer seiner Hauptformulierungen fordert dieser, man solle nur nach derjenigen Maxime handeln, von der man zugleich wollen könne, dass sie zu einem allgemeinen Gesetz werde.⁴⁸⁷

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 219.

⁴⁸⁶ Vgl. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit.

⁴⁸⁷ Vgl. Kant IV, S. 421.

⁴⁸⁸ Vgl. Kant IV, S. 421.

Dieses Prinzip dient nach Habermas' Lesart der Überprüfung existierender moralischer Normen auf Gültigkeit⁴⁸⁹, so dass er den Kategorischen Imperativ als ein „Rechtfertigungsprinzip“⁴⁹⁰ verstehen kann, das die Gültigkeit der Normen mit ihrer Verallgemeinerungsfähigkeit verbindet. Da Habermas und Apel in der Diskursethik mit dem Universalisierungsgrundsatz ›U‹ an den Kategorischen Imperativ anschließen, übernehmen sie eine auch hier wichtige Grundüberzeugung der Kantischen Ethik, deren Wurzeln unter anderem in der *volonté générale* bei Rousseau zu finden sind: nur verallgemeinerungsfähige Maximen können berechtigterweise als gültige moralische Normen anerkannt werden.

Ein Gesetz ist im moralischen Sinne gültig, wenn es aus der Perspektive eines jeden von allen akzeptiert werden könnte.⁴⁹¹

(d) universalistisch

Schließlich beschreibt Habermas die Diskursethik im Anschluss an Kant als eine *universalistische* Ethik, das heißt als eine Ethik, die behauptet, dass die Geltung der von ihr über ein formales Prinzip ausgezeichneten Normen weder auf einen bestimmten Kulturkreis noch auf einen bestimmten Zeitraum beschränkt ist.

Universalistisch nennen wir schließlich eine Ethik, die behauptet, daß dieses (oder ein ähnliches) Moralprinzip nicht nur die Intuition einer bestimmten Kultur oder einer bestimmten Epoche ausdrückt, sondern allgemein gilt.⁴⁹²

Dabei steht der Versuch im Mittelpunkt, eine Begründungskonzeption der Sollgeltung moralischer Normen zu entwickeln, die aufzeigen kann, „daß unser Moralprinzip nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, weißen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute

⁴⁸⁹ Vgl. Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, 11.

⁴⁹⁰ Vgl. ebd.

⁴⁹¹ Habermas, Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, 46.

⁴⁹² Ebd. 12.

widerspiegelt“⁴⁹³, sondern aufgrund ihrer überzeugenden Kraft auch auf Kulturen bezogen werden kann, deren moralische Vorstellungen nicht durch die Geschichte der Aufklärung beeinflusst wurden. Habermas bezeichnet dies als den „schwierigsten Teil der Ethik“⁴⁹⁴. Eine Abgrenzung erfährt die Diskursethik dadurch erneut gegenüber einigen der schon erwähnten Konzeptionen: wenn aus der Sicht des Nihilismus oder des Skeptizismus die objektive Gültigkeit von Normen überhaupt in Frage steht, so kann aus dieser Perspektive von einer universellen Geltung erst recht keine Rede sein. Aber auch gegenüber Ethiken, die zwar die Existenz von Normen nicht bestreiten, ihre Geltung jedoch auf einen bestimmten Kulturkreis beschränken, nimmt die Diskursethik hier Distanz ein. Allerdings muss Habermas auch zeigen, wie er diesen Anspruch ohne Rückgriff auf metaphysische Elemente einlösen will. Immerhin bezeichnet er einen ‚starken Theorieanspruch‘ als Merkmal metaphysischen Denkens und man könnte durchaus behaupten, dass gerade der ethische Universalismus einen solch starken Theorieanspruch darstellt.

Bei Kant gilt der Kategorische Imperativ für alle vernünftigen Wesen, die einen Willen, „d.i. ein Vermögen [...], ihre Causalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen“⁴⁹⁵, haben. Er geht noch einen Schritt weiter, wenn er behauptet, dass dieses Prinzip zugleich für „das unendliche Wesen als oberste Intelligenz“⁴⁹⁶ gilt.

Von den nun kurz erläuterten Merkmalen der Diskursethik, ist für die Leitfrage vor allem der letzte Aspekt von Relevanz, denn es ist – wie bereits angedeutet – fraglich, wie der Geltungsanspruch der Universalität ohne Bezugnahme auf metaphysische Behauptungen gerechtfertigt werden kann. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass die anderen Aspekte (kognitivistisch, deontologisch und formalistisch) ebenfalls zum Begründungsteil der Diskursethik gerechnet werden können, nämlich

⁴⁹³ Ebd.

⁴⁹⁴ Ebd.

⁴⁹⁵ Kant, V, 32

⁴⁹⁶ Ebd.

insofern, als diese Merkmale Behauptungen über die Begründung der Sollgeltung moralischer Normen enthalten, auch wenn sie dabei nicht notwendig universale Geltung proklamieren. Immerhin *begründen* auch andere Ethikkonzeptionen die Geltung von Normen, jedoch nicht unbedingt im universellen Sinn. Wird die Geltung von Normen beispielsweise auf Kulturen begrenzt, so verliert sie deshalb nicht ihren Status als Begründung, sondern bezieht sich nur auf einen eingeschränkten Geltungsbereich. Um den genauen Status der Begründungskonzeption analysieren und einschätzen zu können, ist es notwendig, die Bedeutung der Sprache für die Diskursethik genauer herauszuarbeiten. Nur vor diesem Hintergrund kann das spezifische Moment der diskursethischen Begründungskonzeption im Hinblick auf seine metaphysischen Aspekte richtig eingeschätzt werden. Zu diesem Zweck werden im Folgenden zunächst die Begriffe ‚Diskurs‘ und ‚Universalisierungsgrundsatz ›U‹‘ vorgestellt. Anschließend wird die Detranszendentalisierung der Kantischen Ethik durch die Diskursethik behandelt, woran sich besonders gut zeigen lässt, dass der Diskurs- und Sprachbegriff für die Frage nach der Entledigung metaphysischer Gehalte für die Diskursethik von besonderer Bedeutung ist.

3.2 Grundbegriffe der Diskursethik: Der Diskurs und der Universalisierungsgrundsatz ›U‹

Der Diskurs und die Aufhebung der monologischen Struktur der Kantischen Ethik

Ein grundlegendes Problem der Kantischen Ethik besteht nach Ansicht von Habermas in dem Umstand, dass Kant kein *Verfahren* zur Prüfung der Verallgemeinerungsfähigkeit von Normen angibt. Anders formuliert, der Kategorische Imperativ enthält zwar die Formulierung, nach der eine Handlungsnorm auf moralische Gültigkeit hin überprüft werden kann, die faktische Durchführung dieser Überprüfung bleibt aber dem *Einzelnen* überlassen. Mithin wird bei Kant dem Einzelnen mit Hilfe des Kategorischen Imperativs die Möglichkeit eröffnet, die Maxime einer Handlung *für sich* auf Allgemeingültigkeit zu prüfen, um danach – ebenfalls für sich – zu einem

Urteil über den moralischen Gehalt dieser Maxime zu gelangen.⁴⁹⁷ Diese monologische Prüfungssituation setzt nach Habermas jedoch voraus, was gerade nicht vorausgesetzt werden kann: dass eine Übereinstimmung der Perspektiven aller Betroffenen besteht. Zwar gibt Habermas zu, dass auch Kant „zwischen einer ich-bezogenen Verallgemeinerung im laxen Sinn der Goldenen Regel und der streng universalistischen Verallgemeinerungsoperation“⁴⁹⁸ unterscheidet, doch bei der Prüfung der Maximen rechne Kant mit dem Einzelnen als *Stellvertreter der Allgemeinheit* und gehe daher davon aus, dass es keine Notwendigkeit für ein intersubjektives Verfahren zur Überprüfung der Handlungsmaximen gebe. Dass Kant den Einzelnen als Stellvertreter einer Allgemeinheit begreift, hat Habermas' Ansicht nach systematische Gründe, denn im Zusammenhang der Annahme eines transzendentalen Subjektes⁴⁹⁹ geht Kant von einer Harmonisierung und Vorverständigung der empirischen Iche im transzendentalen Bewusstsein aus.⁵⁰⁰ Habermas begreift hingegen – wie dargestellt – Normen schon in der Theorie des kommunikativen Handelns unter einem *soziologischen* Aspekt als handlungskoordiniierende Elemente. Er lehnt daher schon aus diesem Grund eine monologische Prüfungssituation ab, denn Handlungskoordination sei per se auf Intersubjektivität angewiesen. Außerdem teilt Habermas auch nicht die kantische Annahme eines transzendentalen Subjekts, durch das eine Art Vorverständigung der Einzelsubjekte geleistet werden könnte.

Es genügt nicht [...], daß alle Einzelnen, und zwar jeder für sich, diese Überlegungen durchführen, um dann ihre Voten registrieren zu lassen. Erforderlich ist vielmehr eine »reale« Argumentation, an der die Betroffenen kooperativ

⁴⁹⁷ Das Verständnis des Kategorischen Imperativs, das Habermas hier entwickelt, ist nicht unumstritten. Für Wellmer beispielsweise konstituiert der Kategorische Imperativ nur negative moralische Pflichten, d.h. eine moralische Verpflichtung entsteht nur dann, wenn die Frage nach der Verallgemeinerungsfähigkeit einer Handlungsmaxime mit ‚nein‘ beantwortet werden muss. Im Falle einer Beantwortung mit ‚ja‘ entsteht nicht zwingend eine moralische Pflicht. „Die Frage, die sich jeweils stellt, ist, ob wir [...] wollen können, daß eine bestimmte Handlungsweise allgemein wird. Und erst die *negative* Antwort konstituiert ein moralisches »muß«“ (Wellmer, Ethik und Dialog, 120).

⁴⁹⁸ Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 156.

⁴⁹⁹ Vgl. dazu auch Paimann, Formale Strukturen der Subjektivität.

⁵⁰⁰ Siehe Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, 21.

teilnehmen. Nur ein intersubjektiver Verständigungsprozeß kann zu einem Einverständnis führen, das reflexiver Natur ist: nur dann können die Beteiligten wissen, daß sie sich gemeinsam von etwas überzeugt haben.⁵⁰¹

Anstelle der vereinzelter Prüfung moralischer Normen auf potenzielle Geltung tritt eine Instanz, in der sich *mutatis mutandis* viele der theoretischen Ansichten Habermas' von Mead bis Kant vereinigen lassen: der *Diskurs*. Im Zusammenhang der Bezugnahme der Diskursethik auf die Kantische Ethik stellt sich der Diskurs als Lösung jenes monologischen Reduktionismus dar, den Habermas und Apel an der praktischen Ethik Kants kritisieren und kann insofern als Mittel zur *kommunikationstheoretischen Rekonstruktion der Kantischen Ethik* beschrieben werden.

Die Diskursethik [überwindet] den bloß innerlichen, monologischen Ansatz Kants, der damit rechnet, daß jeder Einzelne in foro interno [...] die Prüfung seiner Handlungsmaximen vornimmt. [...] Dagegen erwartet die Diskursethik eine Verständigung über die Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen nur als *Ergebnis* eines intersubjektiv veranstalteten *öffentlichen Diskurses*.

Allerdings reicht die Bedeutung des Diskursbegriffs über die Rekonstruktion des kategorischen Imperativs hinaus, denn sie versteht sich nicht ausschließlich als eine moderne Reformulierung der praktischen Philosophie Kants unter veränderten Prämissen, sondern geht vielmehr davon aus, dass die Ethik Kants grundlegende moralphilosophische Einsichten auf den Punkt bringt, wenn auch mit falschen bewusstseinsphilosophischen Voraussetzungen.⁵⁰² Daher erhebt die Diskursethik mit dem Begriff des Diskurses auch den Anspruch, im Gegensatz zu anderen Konzeptionen einen legitimen Anwärter auf den ‚moral point of view‘ ausgezeichnet zu haben.

⁵⁰¹ Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, 77.

⁵⁰² Vgl. dazu auch den Abschnitt zur Detranszendentalisierung der Kantischen Ethik durch die Diskursethik.

Der Diskurs und der ‚moral point of view‘

Eine Ethik, die sich als universalistisch und formalistisch versteht, steht vor der Schwierigkeit, einen konzeptionellen Standpunkt – den so genannten ‚moral point of view‘⁵⁰³ – auszeichnen zu müssen, der es ermöglicht, die Geltung moralischer Normen kontextunabhängig zu bestimmen. Dieser ‚moral point of view‘ wird in verschiedenen Ethiktypen auf unterschiedliche Weise herausgearbeitet. Habermas positioniert seinen eigenen Entwurf zwischen den Modellen von John Rawls und Mead. Rawls konzipiert in seiner Theorie der Gerechtigkeit⁵⁰⁴ den ‚moral point of view‘ anhand eines fiktiven Urzustandes, in dem sich die Gesellschaftsmitglieder, geschützt durch den ‚Schleier des Nichtwissens‘, als Vertragspartner gegenüber treten, ohne dabei um ihre gesellschaftliche Stellung zu wissen. Durch das so entstandene „Überlegungs-Gleichgewicht“ (‚reflective equilibrium‘)⁵⁰⁵ einigen sich die Partner in der Theorie von Rawls auf einen gerechten Zustand, der unter diesen Voraussetzungen als rationale Verhaltensweise vorgestellt werden kann. In Meads Konzept individuierender Vergesellschaftung, dem der Begriff der ‚idealen Rollenübernahme‘ zugrunde liegt, wird davon ausgegangen, dass jedes moralisch urteilende Subjekt sich in die Lage aller anderen Betroffenen versetzen können muss, um so zu ergründen, welche Normen berechtigterweise Gültigkeit beanspruchen können.

Mead empfiehlt [...] eine ideale Rollenübernahme, die verlangt, daß sich das moralisch urteilende Subjekt in die Lage all derer versetzt, die von der Inkraftsetzung einer fraglichen Norm betroffen würden.⁵⁰⁶

Habermas ist allerdings der Ansicht, dass „das Verfahren des praktischen Diskurses [...] Vorzüge gegenüber beiden Konstruktionen [hat, Anm. dch]“⁵⁰⁷. Rawls bestimme das Verhältnis der Gesellschaftsmitglieder innerhalb des fiktiven Urzustandes als Vertragspartner und stelle sich damit in die

⁵⁰³ Vgl. Habermas, Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, 13.

⁵⁰⁴ Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit.

⁵⁰⁵ Ebd. 38.

⁵⁰⁶ Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, 13.

⁵⁰⁷ Ebd.

Nachfolge der Vertragstheoretiker, die das gesellschaftliche Verhältnis der Subjekte im Sinne eines Gesellschaftsvertrages interpretieren, damit aber das *immer schon* vergesellschaftete Individuum durch ein monadologisches Verständnis des Subjektes ersetzen. Habermas verwendet hier ein klassisches Argument der Kritik am Kontraktualismus, welches sich gegen den methodischen Individualismus der Vertragstheoretiker wendet. Dieser gehe von präexistierenden Individuen aus und hinterlasse daher bei der Explikation der Genese des Individuums eine systematische Lücke. Mead hingegen arbeitet nach Ansicht von Habermas das reziproke Verhältnis von Gesellschaft und Individuum anhand einer Kommunikationstheorie zwar sehr gut aus und überwindet damit den methodischen Individualismus, überlasse aber letztlich, ähnlich wie Kant, die Durchführung der idealen Rollenübernahme erneut dem (Gedankenexperiment des) Einzelnen. Die Prüfung der Geltung moralischer Normen kann in Meads Konzept daher vom Einzelnen (zumindest prinzipiell) ohne Kontakt zur Außenwelt stattfinden, dieser Kontakt aufgrund der Struktur der Individuierung immer schon vorausgesetzt ist. Die Harmonisierung der Subjekte durch die Annahme eines transzendentalen Subjekts bei Kant wird bei Mead nach Ansicht von Habermas durch die Struktur der vergesellschaftenden Individuierung ersetzt. Habermas übernimmt von Mead zwar, wie im ersten Teil gezeigt, die Ansicht des reziproken Konstitutionsverhältnisses von Gesellschaft und Individuum, doch sei die Auffassung Meads letztlich nicht ausreichend um den *moral point of view* hinreichend zu bestimmen, denn die Überprüfung der legitimen Sollgeltung von Normen könne auch dann nicht dem Einzelnen überlassen werden, wenn *formale* Strukturen der sozialen Gemeinschaft für die Genese des Individuums verantwortlich sind. Dies ist darauf zurückzuführen, dass über die *inhaltsbezogene* Lösung von Konfliktsituationen auch durch die genannte formale Wechselwirkung keine Vorentscheidung fallen kann. Vielmehr vollziehe sich bei der Prüfung durch den Einzelnen auch im Falle Meads „die Urteilsbildung relativ zum Standort und zur Perspektive *einiger* und nicht *aller* Betroffenen“⁵⁰⁸. Mit anderen Worten, auch wenn der Einzelne durch Vergesellschaftung individuiert wird,

⁵⁰⁸ Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, 75.

folgt daraus nicht, dass er seinen Mitmenschen in dessen Entscheidungen vertreten könne.

Im diskurstheoretischen Konzept, so Habermas, werden die Vorteile beider Konstruktionen vereint, ohne dabei das Verhältnis der Gesellschaftsmitglieder als Vertragsverhältnis (Kontraktualismus bei Rawls) zu bestimmen oder die Prüfung auf moralische Geltung dem Einzelnen zu überlassen (Kategorischer Imperativ bei Kant und ideale Rollenübernahme bei Mead). Habermas erklärt weiter, dass der Diskurs die Teilnehmer dazu anhält, sich gegenseitig „als Freie und Gleiche“ zu berücksichtigen, die gemeinsam an einer „Wahrheitssuche teilnehmen, bei der einzig der Zwang des besseren Arguments zum Zuge kommen darf“⁵⁰⁹. Die Annahme, dass diese idealisierte Beschreibung zumindest kontrafaktisch auf den Diskurs zutrifft, steht in einem direkten Zusammenhang zur Begründung der Sollgeltung moralischer Normen in der Diskursethik, denn letztlich leistet der Diskurs diese Synthese nach Ansicht von Habermas und Apel aufgrund von notwendigen Präsuppositionen, die die Sprecher wechselseitig unterstellen müssen.⁵¹⁰ Diese *idealisierenden* Unterstellungen führen einerseits zu der Aufhebung eines Arrangements artifizierlicher Unwissenheit, wie es bei Rawls auftritt, andererseits „läßt sich der praktische Diskurs als ein Verständigungsprozeß begreifen, der seiner Form nach alle Beteiligten *gleichzeitig* zur idealen Rollenübernahme anhält“ und damit „die (bei Mead) von jedem *einzelnen* und *privatim* vorgenommene ideale Rollenübernahme in eine *öffentliche*, von allen intersubjektiv gemeinsam praktizierte Veranstaltung [transformiert, Anm. dch]“⁵¹¹. Diese Bestimmung des Diskurses entspricht dem ‚universal discourse‘ bei Mead, wobei die idealisierten Unterstellungen von denen Habermas an dieser Stelle spricht, als genauere Analyse der generalisierten Verhaltenserwartungen im praktischen Selbstbezug bei Mead begriffen werden können: da Habermas eine gewisse Unschärfe in der Unterscheidung von epistemischem und

⁵⁰⁹ Ebd.

⁵¹⁰ Vgl. dazu auch Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 151; Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, 258; Habermas, Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, 53.

⁵¹¹ Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, 14.

praktischem Selbstbezug bei Mead konstatiert, wurde der Begriff vom universellen Diskurs schon dort eingeführt, um eine (kontrafaktische) Situation als Möglichkeit der moralischen Normenfundierung im Zeitalter eines postkonventionellen Moralverständnisses zu konstituieren. Damit geht Habermas über Mead hinaus und trennt den erkenntnistheoretischen klar vom praktischen Selbstbezug des Subjekts. Weiterhin impliziert der moralische Diskurs als Mittel der Normkonstituierung gewisse Merkmale, die der Bestimmung der Diskursethik als kognitivistische Ethik entgegenkommen. Denn Habermas sieht, wie dargestellt, eine Parallele zwischen Wahrheits- und Moraldiskurs im Begriff der Argumentation, da er der Ansicht ist, „daß praktische Fragen grundsätzlich argumentativ entschieden werden können“⁵¹². Für einen argumentativen Austausch über moralische Fragen bietet sich der Diskurs jedoch in einer anderen, konstruktiveren Weise an, als das Gespräch.

Der Diskurs als spezifische Form der Kommunikation

Konsequenterweise nimmt Habermas daher auch eine klare Unterscheidung zwischen Diskurs und Gespräch (als alltäglicher Sprechhandlung) vor. Im Sprechhandeln werden Geltungsansprüche erhoben, die normalerweise, d.h. insofern sie nicht fraglich sind, nicht weiter thematisiert werden. Dies gilt sowohl für die Geltungsansprüche der Richtigkeit als auch für die der Wahrheit. Es kommen allerdings Fälle vor, in denen die erhobenen Ansprüche nicht unhinterfragt Geltung beanspruchen können, sondern strittig sind. In diesem Fall ist die Handlungskoordination erster Stufe gestört, und ein Wechsel zur Ebene des Diskurses⁵¹³ wird notwendig, in dem die „sonst implizit bleibenden, weil performativ erhobenen Geltungsansprüche eigens zum Thema gemacht [werden, Anm. dch]“⁵¹⁴. Da es unmöglich ist, erhobene Behauptungen permanent zu hinterfragen, spricht Habermas auch von einem

⁵¹² Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 40.

⁵¹³ Vgl. Habermas, Wahrheitstheorien, 130; Habermas, Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, 11.

⁵¹⁴ Habermas, Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, 146.

Alltagsrealismus.⁵¹⁵ Dort jedoch, wo Geltungsansprüche fraglich geworden sind, und ein Wechsel zur Ebene des Diskurses notwendig wird, wird die sonst unhinterfragt anerkannte Erfahrungsebene der Handlung problematisch, und es gilt, sich argumentativ über die fraglichen Ansprüche zu verständigen. Dabei weist die Diskursebene gegenüber der Handlungsebene zwei signifikante Unterschiede auf: zunächst hebt sie die, auf der Ebene der Handlung bestehenden Zwänge *idealerweise* auf, damit das Ergebnis des Diskurses nicht durch irrationale Einflüsse wie Macht, Ängste etc. verfälscht wird.

Diskurse verlangen erstens eine Suspendierung von Handlungszwängen, welche dazu führen soll, daß alle Motive außer dem einzigen kooperativer Verständigungsbereitschaft außer Kraft gesetzt [...] werden können.⁵¹⁶

Weiterhin werden die auf der Handlungsebene als evident anerkannten Erfahrungen relativiert, um sie so für eine offene, argumentative Problematisierung zugänglich zu machen. D.h. der Diskurs erfordert „eine Virtualisierung von Geltungsansprüchen, welche dazu führen soll, daß wir gegenüber Gegenständen der Erfahrung (Dingen, Ereignissen, Personen, Äußerungen) einen Existenzvorbehalt anmelden und Tatsachen wie Normen unter dem Gesichtspunkt *möglicher* Existenz bzw. Legitimität (d.h. hypothetisch behandeln) können“⁵¹⁷. Habermas bestimmt den Diskurs damit als Problematisierungsebene, auf der die sonst implizit bleibenden Geltungsansprüche des kommunikativen Handelns zur *Diskussion* freigegeben werden. Dabei werden bestimmte implizite Idealisierungen vorgenommen, die faktisch nicht, oder zumindest selten vorhanden sind. Bemerkenswert ist, dass Habermas zwischen „Präsuppositionen des verständigungsorientierten Sprachgebrauchs innerhalb der Alltagspraxis“⁵¹⁸ und Präsuppositionen der Argumentation innerhalb des Diskurses unterscheidet. Im Gegensatz zu ersteren bilden die *Argumentationsvoraussetzungen* Habermas' Ansicht nach den moralischen

⁵¹⁵ Vgl. Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, 262.

⁵¹⁶ Habermas, Wahrheitstheorien, 131.

⁵¹⁷ Ebd.

⁵¹⁸ Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 17.

und universalistischen Gehalt des kommunikativen Handelns besser ab, weshalb er seine Ethik auch eine Ethik des Diskurses und nicht des Gespräches nennt.

Die diskursethische Strategie, die Gehalte einer universalistischen Moral aus allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen zu gewinnen, ist gerade darum aussichtsreich, weil der Diskurs die anspruchsvollere, über konkrete Lebensformen hinausgreifende Kommunikationsform darstellt, in der die Präsuppositionen verständigungsorientierten Handelns verallgemeinert, abstrahiert und entschränkt, nämlich auf eine ideale, alle sprach- und handlungsfähigen Subjekte einbeziehende Kommunikationsgemeinschaft ausgedehnt werden.⁵¹⁹

Entscheidend ist nun die These Habermas', dass sich der Diskurs a priori auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft bezieht. Diese Kommunikationsgemeinschaft beinhaltet zugleich die ideale Möglichkeit des rationalen Einverständnisses, wodurch sich der Diskurs vom Gespräch unterscheidet. Mit anderen Worten, im Diskurs *muss* die Möglichkeit eines Konsenses unterstellt werden, wohingegen sich die Kommunikationspartner im Gespräch nicht unter einer solchen (transzendentalen) Nötigung befinden.

Von ›Diskursen‹ will ich nur dann sprechen, wenn der Sinn des problematisierten Geltungsanspruches die Teilnehmer konzeptuell zu der Unterstellung nötigt, daß grundsätzlich ein rational motiviertes Einverständnis erzielt werden könnte, wobei »grundsätzlich« den idealisierenden Vorbehalt ausdrückt: wenn die Argumentation nur offen genug geführt und lange genug fortgesetzt werden könnte.⁵²⁰

Das wirft die Frage auf, was die Rede von Idealisierung in diesem Zusammenhang genau bedeutet.

⁵¹⁹ Ebd. 18.

⁵²⁰ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 71.

Im Folgenden wird zunächst kurz Habermas' Ansicht zur Bedeutung der Idealisierung im Allgemeinen skizziert, um danach auf ihre Bedeutung für die Diskursethik im Speziellen einzugehen. Habermas erläutert zunächst, anhand einiger Beispiele, dass die Bedeutung des Begriffs ‚Idealisierung‘ stark kontextabhängig sei. Dabei bezieht er sich unter anderem auf die linguistische Idealisierung der Bedeutungsallgemeinheit, „die es uns erlaubt, in singulären Zeichenereignissen denselben Zeichentypus und in verschiedenen Äußerungen denselben grammatisch gebildeten Satz zu erkennen“⁵²¹. Weiterhin nennt er die (operativ) idealisierten Objekte der Geometrie, deren faktische Verwirklichung ausgeschlossen sei. Man begegne diesem Phänomen weiterhin bei physikalischen Messoperationen oder im Falle von Simulationen. Im Begriff der ‚regulativen Idee‘ werde diese Verwendung der Idealisierung auf soziale Interaktion übertragen.⁵²² Entscheidend ist aber die Auffassung von Habermas, dass vor allem auch das kommunikative Handeln und die Argumentation von *impliziten* Idealisierungen geprägt seien. Kommunikation enthält für Habermas demnach Formen der Idealisierung, die in einer reflexiven Einstellung rekonstruiert werden können. Diese Idealisierungen nennt er *pragmatische Voraussetzungen* der Kommunikation. Festgestellt werden können diese Idealisierungen aus der *performativen* Perspektive von Sprecher und Hörer. Hier „stoßen wir nämlich auf Idealisierungen als jene zugleich unvermeidlichen und trivialen Leistungen, von denen das kommunikative Handeln und die Argumentation durchzogen sind“⁵²³. Als Beispiele dieser Idealisierungen beschreibt Habermas die Zuschreibung identischer Bedeutungen zu Ausdrücken, den transzendendierenden Sinn von Geltungsansprüchen und die Unterstellung von Rationalität und Zurechnungsfähigkeit eines Sprechers.

⁵²¹ Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 160.

⁵²² Allerdings unterscheidet Habermas in Bezug auf die Idealisierungen der Kommunikation noch einmal zwischen ‚regulativem Sinn‘ und ‚transzendentaler Nötigung‘. Vgl. dazu auch weiter unten.

⁵²³ Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 161.

Der Verweis auf diese, in der Kommunikation enthaltenen Idealisierungen ist für die Diskursethik insgesamt bedeutsam, denn die idealisierenden Kommunikationsvoraussetzungen beziehen sich auf Präsuppositionen der Kommunikation, die jeder Sprecher *immer schon* voraussetzen *muss*, wenn er überhaupt ernsthaft an einem Gespräch teilnehmen will. In jeder Gesprächssituation unterstellen sich die Teilnehmer demnach – wenn auch implizit – wechselseitig, dass das Gespräch beispielsweise von der Öffentlichkeit des Zugangs, der gleichberechtigten Teilnahme und der Zwanglosigkeit der Stellungnahme geprägt ist. Auch wenn diese Bedingungen faktisch nicht erfüllt werden, so ist es für Habermas evident, dass dem Begriff der Kommunikation diese Elemente einer idealen Sprechsituation unterstellt werden müssen, damit überhaupt ernsthaft von ‚Kommunikation‘ gesprochen werden könne. Der Begriff ‚Idealisierung‘ drückt also aus, dass die Voraussetzungen selbst faktisch nicht oder noch nicht erfüllt werden. In diesem Fall spricht Habermas von ‚*kontrafaktischen Voraussetzungen*‘.

Wir können im Vollzug einer Kommunikation selbstbezüglich eine pragmatische Bedingung für diese Kommunikation als erfüllt unterstellen, obgleich diese Unterstellung objektiv nicht zutreffen mag; wenn die Kommunikation die unterstellte Bedingung nicht erfüllt, haben wir unter einer *kontrafaktischen Voraussetzung* gehandelt.⁵²⁴

Es ist allerdings wichtig, zu berücksichtigen, dass Habermas diese kommunikativen Idealisierungen nicht als ‚regulative Ideen‘ verstanden wissen will. So hat beispielsweise Albrecht Wellmer die von Habermas extrahierten Kommunikationsvoraussetzungen mit Handlungsverpflichtungen gleichgesetzt, die den Diskurs sozusagen regulieren.⁵²⁵ Habermas selbst lehnt die Bezeichnung ‚regulative Idee‘ für die idealisierenden Präsuppositionen von Kommunikation ab. Zwar gibt er zu, dass gesellschaftliche Bereiche existieren, in denen die Kommunikationsvoraussetzungen handlungsverpflichtend wirken, und die

⁵²⁴ Ebd. 161.

⁵²⁵ Vgl. Wellmer, Ethik und Dialog, 108ff.

Unterstellungen sozusagen institutionalisiert sind, wie etwa in Universitätsseminaren, vor Gericht oder bei einer parlamentarischen Anhörung, üblicherweise träten sie jedoch eher als *transzendente Nötigung* und nicht als regulative Idee für faktische Kommunikation auf. Denn auch wenn die Sprecher in ihrer Kommunikation gewissen, nicht zu umgehenden Idealisierungen unterliegen, so regulierten diese nicht die zwischen den Sprechern stattfindende Kommunikation; diese Idealisierungen haben daher auch nur „einen *im weiteren Sinne* normativen Gehalt, der freilich nicht mit dem obligatorischen Gehalt von Interaktionsnormen gleichgesetzt werden darf“⁵²⁶. Diese Unterscheidung von Kommunikationsvoraussetzungen und Interaktionsnormen stellt auch eine systematisch wichtige Differenz zur Diskursethik im Verständnis von Apel dar, die später noch genauer untersucht werden wird.

Habermas spricht im Zusammenhang der Spezifizierung von kommunikativen Idealisierungen zunächst von der Öffentlichkeit des Zugangs, der gleichberechtigten Teilnahme, der Wahrhaftigkeit der Teilnehmer, und der Zwanglosigkeit der Stellungnahme. Diese idealisierenden Präsuppositionen finden ihre systematische Zusammenfassung in einem einzigen Grundsatz, der als das grundlegende Prinzip der Diskursethik bezeichnet werden kann: dem Universalisierungsgrundsatz ›U‹. Ein zentrales Merkmal des Diskurses ist seine argumentative Struktur. Allerdings kann Argumentation ohne Bezugnahme auf Erfahrung keine substantiell neuen Erkenntnisse zu Tage fördern, und muss sich deshalb auf „Erfahrungen oder Bedürfnisse, die im Lichte wechselnder Theorien mit Hilfe wechselnder Beschreibungssysteme verschieden interpretiert werden können [stützen, Anm. dch]“⁵²⁷. Im *theoretischen* (oder Wahrheits-)Diskurs liegt der argumentativen Begründung einer Hypothese, bzw. der Überwindung der Kluft zwischen singulären Beobachtungen und prinzipiellen Aussagen das so genannte Induktionsprinzip zugrunde, welches es unter spezifischen Einschränkungen erlaubt, von einzelnen Beobachtungen auf allgemeine Aussagen zu

⁵²⁶ Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 132.

⁵²⁷ Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, 73.

schließen. Habermas vertritt die Ansicht, dass auch der praktische Diskurs ein solches ‚Brückenprinzip‘ benötige.

Im theoretischen Diskurs wird nun die Kluft zwischen singulären Beobachtungen und allgemeinen Hypothesen durch verschiedenartige Kanons der Induktion überbrückt. Im praktischen Diskurs bedarf es eines entsprechenden Brückenprinzips.⁵²⁸

Dieses Brückenprinzip fungiert im praktischen Diskurs als *Argumentationsregel*: es gibt vor, an welchen Regeln sich die Diskursteilnehmer orientieren müssen, damit die Rede vom Diskurs überhaupt berechtigt ist.

Deshalb führen alle Untersuchungen zur Logik der moralischen Argumentation alsbald zu der Notwendigkeit, ein Moralprinzip einzuführen, das als Argumentationsregel eine äquivalente Rolle spielt wie das Induktionsprinzip im erfahrungswissenschaftlichen Diskurs.⁵²⁹

Die von Habermas hergestellte Parallele zwischen Induktions- und Brückenprinzip ist gerade vor dem diskursethischen Anspruch der *Wahrheitsanalogie* moralischer Sollgeltung leicht einzusehen. Habermas zufolge ist das entscheidende Merkmal dieses Brückenprinzips die Relation zwischen der (berechtigten) Geltung einer Norm und ihrer allgemeinen Zustimmungsfähigkeit.

Das Moralprinzip wird so gefaßt, daß es die Normen als ungültig ausschließt, die nicht die qualifizierte Zustimmung aller möglichen Betroffenen finden könnten.⁵³⁰

Durch dieses Prinzip soll also gewährleistet werden, dass es sich bei den formulierten Normen um verallgemeinerungsfähige Normen, genauer, um einen „*allgemeinen Willen*“⁵³¹, eine *volonté générale* handelt. Wichtig ist,

⁵²⁸ Ebd. Vgl. auch Habermas, *Wahrheitstheorien*, 167, 173.

⁵²⁹ Habermas, *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm*, 73.

⁵³⁰ Ebd.

⁵³¹ Ebd.

dass die Diskursethik, als eine auf pluralistische Gesellschaften anzuwendende Ethik, ebenso wie die Kantische Ethik eine *formale* Argumentationsregel in den Mittelpunkt stellt. ‚Formal‘ bedeutet, dass innerhalb dieses Prinzips keine inhaltlichen Vorgaben – wie es etwa bei Güterethiken der Fall ist – existieren. Das Ziel ist vielmehr die Auszeichnung einer *begründeten* formalen Struktur, an die sich die beteiligten Parteien halten müssen, um gerechte Normen zu konstituieren. Die Gültigkeit von Normen lässt sich für Habermas also nur an der (intersubjektiven) Zustimmung aller Betroffenen festmachen. Diese Zustimmung kann nicht durch die Prüfung eines einzelnen ersetzt werden und findet daher seiner Ansicht nach nur im Diskurs die optimale Umsetzung. Ihre systematische Zusammenfassung finden diese Überlegungen endlich in dem zentralen Prinzip der Diskursethik, dem *Universalisierungsgrundsatz* ›U‹:

Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.⁵³²

3.3 Die Detranszendentalisierung der Kantischen Ethik

Kontrafaktische Unterstellungen statt transzendentaler Subjektivität

Aufgrund der Ablehnung jener, der kantischen Philosophie zugrunde liegenden transzendentalen Konzeption, beschreibt Habermas seine Bezugnahme auf Kant auch als eine *Detranszendentalisierung*, die die Transzendentalphilosophie Kants in kommunikationstheoretischen Termini neu formuliert.⁵³³ Die Differenzen zwischen Diskurs- und Kantischer Ethik können daher auch als Folge dieser Detranszendentalisierung beschrieben werden, durch die Habermas unter anderem die metaphysischen Elemente

⁵³² Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 134. Vgl. auch Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, 75f. Habermas, Richtigkeit versus Wahrheit, 301. Habermas, Was macht eine Lebensform rational, 32.

⁵³³ Vgl. Habermas, Wege der Detranszendentalisierung.

der Transzendentalphilosophie Kants zu überwinden können glaubt. Die Detranszendentalisierung spielt daher für die Leitfrage der Arbeit eine wichtige Rolle. Auf einige Details dieser Transformation wurde bereits im Zusammenhang des Übergangs von monologischer (Annahme eines transzendentalen Subjektes bei Kant) zu intersubjektiv-argumentativer Normenprüfung (Diskursprinzip bei Habermas und Apel) hingewiesen. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass zunächst vor allem zwei wichtige Veränderungen vorgenommen werden: einerseits wird das Verfahren der monologischen Prüfung auf normative Sollgeltung bei Kant in der Diskursethik durch das Verfahren der moralischen Argumentation ersetzt. Andererseits findet der Kategorische Imperativ als Rechtfertigungsprinzip sein Pendant im Universalisierungsgrundsatz ›U‹ als Argumentationsregel.

In der Diskursethik tritt an die Stelle des Kategorischen Imperativs das Verfahren der moralischen Argumentation. [...] Zugleich wird der Kategorische Imperativ zu einem Universalisierungsgrundsatz ›U‹ herabgestuft, der in praktischen Diskursen die Rolle einer Argumentationsregel übernimmt.⁵³⁴

Habermas behauptet, wie bereits erwähnt, dass Kant aus *systematischen* Gründen von der Möglichkeit einer monologischen Prüfung nach Maßgabe des Kategorischen Imperativs ausgeht. Bisher wurde nur darauf hingewiesen, dass dieser Grund in der Präsupposition eines transzendentalen Subjekts bei Kant liege. Kant unterscheidet in der Kritik der reinen Vernunft zwischen einem *empirischen (sensiblen)* und einem *transzendentalen (intelligiblen) Subjekt*. Das intelligible Subjekt wird als vernunftbestimmt beschrieben, als empirisches unterliege es jedoch den Bedürfnissen und Zwängen einer Welt, die nicht ausschließlich als ein Resultat reiner Vernunft begriffen werden könne.

So kann man die Causalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir

⁵³⁴ Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, 12.

würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjects einen empirischen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff seiner Causalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden.⁵³⁵

Gestützt auf die Annahme eines transzendentalen Bewusstseins, überlässt Kant, nach der Auffassung von Habermas, die Überprüfung der Allgemeingültigkeit von Normen dem einzelnen, empirischen Subjekt, was nur deshalb möglich sei, weil Kant davon ausgehe, dass die empirischen Subjekte durch das transzendente Subjekt ‚vorverständig‘ sind.

Im Singular des transzendentalen Bewußtseins sind die Iche vorverständig und im vorhinein harmonisiert.⁵³⁶

In seiner eigenen Philosophie gibt Habermas diese Vorstellung auf. Die Möglichkeit der Lösung moralischer Probleme liegt bei ihm nicht mehr in der Annahme eines, die empirischen Subjekte vorverständigenden transzendentalen Subjektes, sondern im Herstellen eines diskursiven Konsenses. Die konstituierenden Voraussetzungen für diesen konsensherstellenden Diskurs sind in der Verbundenheit der einzelnen Subjekte durch symbolisch vermittelte Interaktion als spezifische Universalien eingelassen, aus denen sich der Universalisierungsgrundsatz ›U‹ ableiten lässt.

Einzig die Universalien des Sprachgebrauchs bilden eine den Individuen vorgängig gemeinsame Struktur.⁵³⁷

Eine verallgemeinerungsfähige Norm kann für Habermas daher ausschließlich als Resultat eines intersubjektiven und öffentlichen Diskurses begriffen werden. Er ersetzt die Annahme eines transzendentalen Subjekts durch die *empirisch analysierbare* allgemeine Struktur der Sprache, bzw.

⁵³⁵ Kant, III, 366 / B, 566.

⁵³⁶ Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, 21.

⁵³⁷ Ebd. 21.

durch die in diese eingelassenen Unterstellungen, in die die individualisierten Subjekte notwendig⁵³⁸ eingebunden sind.

Folgenabschätzung statt Pflichtgehorsam

Auf eine weitere wichtige Differenz zwischen dem Universalisierungsgrundsatz ›U‹ und dem Kategorischen Imperativ wurde bei der Darstellung der Diskursethik als deontologische Ethik bereits implizit hingewiesen: obwohl Habermas die Diskursethik als deontologische und formalistische Ethik bezeichnet, ist er nicht bereit, die Folgen einer Handlung unberücksichtigt zu lassen. Daher werden die (absehbaren) Folgen und Nebenfolgen der allgemeinen Anerkennung einer Norm in die Formulierung des Universalisierungsgrundsatzes ›U‹ aufgenommen und damit zugleich in die diskursive Normenkonstitution eingebunden.

Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die *voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen*, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.⁵³⁹

So soll gewährleistet werden, dass sich im rationalen Prozess der Normenfundierung die Argumentation auch an den praktischen Folgen der Normen und nicht *ausschließlich* an deren Verallgemeinerungsfähigkeit bemisst. Diese Einsicht geht unter anderem auf die Kritik G. F. W. Hegels an Kant zurück. Hegel kann als ein weiterer, für die Diskursethik einflussreicher Philosoph genannt werden.⁵⁴⁰ Kant hatte noch den reinen Willen als einzig mögliche Erkenntnisquelle für das, was moralisch Gut sein kann, ausgemacht und die Folgen bzw. Wirkungen einer Handlung radikal von dieser Bewertung getrennt, da keine Wirkung einer Handlung mit Notwendigkeit zuzuordnen sei.

⁵³⁸ *Notwendig* ist dieses Eingebundensein deshalb, weil Individualisierung für Habermas mit Mead nur im Sprachgebrauch vollzogen werden kann und Sprache selbst zur Individuierung zwingt.

⁵³⁹ Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 134 [Hervorhebung dch].

⁵⁴⁰ Vgl. dazu vor allem Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu.

Denn alle Wirkungen [...] konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann.⁵⁴¹

Hegel hatte Kant dafür kritisiert, dass seine Ethik aufgrund der systematischen Missachtung jeder Handlungsfolge zu einem ‚abstrakten Universalismus‘ führe, in dem eine moralische Handlung nur um ihrer selbst willen moralisch sei. Pflicht werde damit zu einem leeren Begriff, der der Komplexität konkreter moralischer Problemsituationen weder angemessen noch gewachsen sei.

Das moralische Bewußtsein ist als das *einfache Wissen und Wollen* der reinen *Pflicht* im Handeln auf den seiner Einfachheit entgegengesetzten Gegenstand, auf die Wirklichkeit des *mannigfaltigen* Falles bezogen und hat dadurch ein mannigfaltiges moralisches Verhältnis.⁵⁴²

Habermas teilt diese Ansicht⁵⁴³ und erläutert, dass die Implementierung der Folgenabschätzung in den Universalisierungsgrundsatzes ›U‹ als eine an der Kritik Hegels orientierte Erweiterung des Kategorischen Imperativs begriffen werden kann. Seiner Ansicht nach schließt somit „die diskursethische Fassung des Moralprinzips eine gesinnungsethische Verengung des moralischen Urteils [aus, Anm. dch]“⁵⁴⁴. Habermas gibt damit allerdings den radikalen Sinn des formalistischen und deontologischen Moments der Kantischen Ethik preis.

Die Preisgabe der Zwei-Reiche-Lehre und ihre Transformation in das Spannungsverhältnis von Faktizität und Geltung

Neben den bereits genannten Aspekten muss als eine weitere Folge der Detranszendentalisierung die Ablehnung der Zwei-Reiche-Lehre durch die Diskursethik genannt werden. In der Grundlegung zur Metaphysik

⁵⁴¹ Kant IV, 401.

⁵⁴² Hegel, Werke Bd. 3 (Phänomenologie des Geistes), 448.

⁵⁴³ Vgl. Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, 23.

⁵⁴⁴ Habermas, Was macht eine Lebensform rational, 43.

der Sitten macht Kant die, aus der Kritik der reinen Vernunft stammende Unterscheidung⁵⁴⁵ zwischen Erscheinung und Ding an sich als Differenzierung von mundus intelligibilis (Verstandeswelt) und mundus sensibilis (Sinnenwelt) für die praktische Philosophie fruchtbar.

Dieses muß eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt.⁵⁴⁶

Da Kant ‚Freiheit‘ als eine Bedingung für die Möglichkeit von Moral benannt hatte und der Mensch für ihn nur als Teilhaber des mundus intelligibilis als freies Subjekt gedacht werden kann, ist die Zwei-Reiche-Lehre ein wichtiger Bestandteil der Kantischen Moralphilosophie: frei erscheint der Mensch nur als Mitglied der Verstandeswelt, die damit als Bedingung der Möglichkeit von Moralität auftritt und in ihrer Abgrenzung gegenüber der Sinnenwelt auch den Begriff der ‚Verpflichtung‘ verständlich macht: denn nur aufgrund der gleichzeitigen Teilnahme der Subjekte an einer Verstandes- *und* einer Sinnenwelt wird verständlich, wieso die Subjekte nicht aus sich heraus moralisch handeln, sondern verpflichtet werden müssen.⁵⁴⁷ Die Nötigung, sich innerhalb der empirischen Welt moralisch zu verhalten, resultiert damit für Kant aus der Widerspruchslosigkeit mit der die moralischen Prinzipien als Gesetze des mundus intelligibili gedacht werden können. In der nachmetaphysischen Konzeption der habermasschen Diskursethik kann jedoch weder die *Bedingung für*, noch die *Nötigung zur* Moral von einer, durch transzendente Annahmen begründeten Unterscheidung der Welt in einen rein intellektuellen und einen empirischen Raum abhängig gemacht werden. Denn die Diskursethik gilt als eine Ethik, der es, frei von den Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie, um ein nachmetaphysisches und post-konventionelles Verständnis von Moral zu tun ist. Daher wird die Möglichkeit der Moral an die Struktur von Kommunikation

⁵⁴⁵ Vgl. dazu auch das Kapitel „»All Crushing« Critic of Metphysics“ in Kühn, Kant, 238ff.

⁵⁴⁶ Kant IV, 451.

⁵⁴⁷ Vgl. Kant IV, 452.

innerhalb der Lebenswelt gekoppelt und so die Konzeption einer Zwei-Reiche-Lehre ausgeschlossen.

Die Diskursethik [gibt] die Zwei-Reiche-Lehre auf; sie verzichtet auf die kategoriale Unterscheidung zwischen dem Reich des *Intelligiblen*, dem Pflicht und freier Wille angehören, und dem Reich des *Phänomenalen*, das u.a. die Neigungen, die bloß subjektiven Motive, auch die Institutionen des Staates und der Gesellschaft umfaßt.⁵⁴⁸

Habermas reduziert die Zwei-Reiche-Lehre auf das Spannungsverhältnis, das sich zwischen den – oben bereits erläuterten – kontrafaktischen Präsuppositionen von Kommunikation und Faktizität bildet. Denn trotz der universalen Voraussetzungen, die immer schon in Sprache vorhanden sind, existieren in der faktischen Welt moralische Probleme, die eine diskursive Klärung gerade notwendig machen. Damit reduziert Habermas den „Hiatus zwischen Intelligiblem und Empirischem“ auf das Spannungsfeld, das „sich in der faktischen Kraft kontrafaktischer Unterstellungen innerhalb der kommunikativen Alltagspraxis selber bemerkbar macht“⁵⁴⁹. Durch die Institution des Diskurses wird daher nicht nur der monologische Ansatz des Kategorischen Imperativs, sondern zugleich die Notwendigkeit der Annahme eines transzendentalen Subjekts *und* der Zwei-Reiche-Lehre überwunden. Die Begegnung von Subjekten, die sich innerhalb eines Diskurses über moralische Normen verständigen, ist nach der Preisgabe der Zwei-Reiche-Lehre nicht mehr abhängig von einer transzendentalen Vorverständigung dieser Subjekte.⁵⁵⁰

Begründungsdifferenzen: Das ‚Faktum der Vernunft‘ als Ausweichmanöver

Eine weitere Differenz zwischen den Konzeptionen von Kant und Habermas liegt in der Durchführung einer *Begründung* der jeweiligen Ethik. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich der moralische Wille für Kant ausschließlich durch Freiheit bestimmt. Nur wenn ein Wille nicht durch

⁵⁴⁸ Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, 22.

⁵⁴⁹ Ebd. 20.

⁵⁵⁰ Vgl. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 156.

äußere Antriebe, sondern ausschließlich aus Freiheit durch das praktische Gesetz bestimmt wird, kann er demnach als ein guter Wille gelten. Insofern stellt Freiheit die Bedingung für Moralität dar, der Begriff der Moralität wird also von Kant letztlich auf Freiheit zurückführt.⁵⁵¹ Damit stellt sich die Frage, wie der Begriff der Freiheit bei Kant – zumindest in praktischer Hinsicht – verstanden werden kann. Kant erläutert zunächst, dass, obwohl der moralische Wille von allen sinnlichen Antrieben frei zu sein hat, er zugleich, um praktisch zu werden, auch bestimmt werden muss. Das entspricht dem Umstand, dass jede Handlung motiviert sein muss. Die Motivation zu einer Handlung fällt bei Kant jedoch allzu leicht mit jener heteronomen Willenssteuerung zusammen, die für ihn das Gegenstück zur Handlung aus Freiheit bedeutet. Insofern jeder Wille, um praktisch zu werden, bestimmt werden muss, entsteht das Problem, dass der moralische Wille bestimmt, aber zugleich auch frei zu sein hat. Kant zieht daraus die Schlussfolgerung, dass nur die *gesetzgebende Form* selbst als Bestimmungsgrund des Willens auftreten kann. Ohne dieses Gesetzesverständnis an dieser Stelle einer genaueren Kritik unterziehen zu können, kann festgehalten werden, dass Kant in der Herleitung des praktischen Gesetzes und seiner Bestimmung des Willens schon von der Freiheit des Willens ausgeht; er hat damit Freiheit und Moralität bzw. praktisches Gesetz in einen wechselseitigen Zusammenhang gebracht.

Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also
wechselweise auf einander zurück.⁵⁵²

Die Begründung des praktischen Gesetzes steht bei Kant also offensichtlich in einer zirkulären Verbindung zum Begriff der Freiheit, denn zunächst wird postuliert, dass der Mensch als intelligibles Wesen frei ist, damit man ihn ohne Widerspruch unter das sittliche Gesetz stellen kann, anschließend steht er unter dem sittlichen Gesetz, weil er als frei postuliert wurde.⁵⁵³ Habermas zieht daraus die Schlussfolgerung, dass es legitim sei, Kant einen

⁵⁵¹ Vgl. Kant V, 28f.

⁵⁵² Kant, V, 29.

⁵⁵³ Vgl. Kant IV, 450.

Zirkelschluss vorzuwerfen. Für ihn stützt sich die Begründung des Kategorischen Imperativs, „soweit er sich nicht einfach auf ein ‚Faktum der Vernunft‘ beruft, auf die normativ gehaltvollen Begriffe von Autonomie und freiem Willen; damit setzt er sich dem Bedenken einer *petitio principii* aus“⁵⁵⁴. Was aber bedeutet die Rede vom ‚Faktum der Vernunft‘ bei Kant? Kant bezeichnet die *Freiheit* auch als den *Seinsgrund*, die *ratio essendi* des praktischen Gesetzes und das *praktische Gesetz* als den *Erkenntnisgrund*, die *ratio cognoscendi* der Freiheit.⁵⁵⁵ Diese Unterscheidung führt zu einer weiteren wichtigen Einsicht Kants in der Frage nach der Begründung des praktischen Gesetzes. Zwar tritt die Freiheit für Kant als die *ratio essendi* des praktischen Gesetzes auf, doch könne Freiheit selbst wiederum nicht ohne den Verweis auf das praktische Gesetz erklärt werden, weiterhin sei sie weder in der Erfahrung noch unmittelbar gegeben.

Ich frage hier nun [...] wovon unsere Erkenntnis des unbedingt Praktischen anhebe, ob von der Freiheit, oder dem praktischen Gesetze. Von der Freiheit kann es nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ihr erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schließen [...].⁵⁵⁶

Aus diesem Grund kann auch der Begriff der Freiheit nicht die *ratio cognoscendi* der Moralität sein. Kant setzt vielmehr direkt beim Faktum des praktischen Gesetzes selbst an, genauer bei dem *unmittelbaren Bewusstsein* für dieses Gesetz.

Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden [...], welches sich uns zuerst darbietet und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt.⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, 89.

⁵⁵⁵ Kant V, 4, Fußnote.

⁵⁵⁶ Ebd. 29 Anmerkung.

⁵⁵⁷ Ebd. 29f.

Kant geht also davon aus, dass das moralische Gesetz als *ratio cognoscendi* den möglichen Ausgangspunkt der Darstellung des Begriffes der Freiheit bietet. Vor dem Hintergrund des dargestellten reziproken Verhältnisses von Freiheit und Moralität stellt sich allerdings die Frage, *weshalb* das moralische Gesetz als *ratio cognoscendi* auftreten kann, d.h. wieso Kant in Bezug auf das moralische Gesetz die Möglichkeit gegeben sieht, den Zirkel an dieser Stelle aufzubrechen und einen Erkenntnisgrund des praktischen Gesetzes unabhängig vom Begriff der Freiheit zu konstatieren. Zunächst lehnt Kant den Ausdruck ‚Beweis‘ im Zusammenhang der Herleitung des Kategorischen Imperativs explizit ab.

Es ist aber schlechterdings unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen [...].⁵⁵⁸

Vielmehr müsse man von ihm als einem Faktum ausgehen.

Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt [...].⁵⁵⁹

Kant ist also tatsächlich der Überzeugung, dass der Kategorische Imperativ nicht aus dem Begriff der Freiheit abgeleitet werden könne, sondern vielmehr als ein Faktum begriffen werden müsse, das keine andere Herleitung oder Erkenntnisquelle zulasse, als den Umstand, dass jeder intuitiv wisse, dass es sich beim Kategorischen Imperativ um das zentrale moralische Gesetz handelt, das uns durch seine Form verpflichtet, ihm gemäß zu handeln.⁵⁶⁰ Insofern kann Kant auch sagen, dass es „schlechterdings unmöglich [ist], von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen [...]“.⁵⁶¹ Er erklärt damit zugleich, dass das moralische Gesetz nicht durch die Philosophie selbst abgeleitet oder aufgestellt, sondern aus dem allgemeinen

⁵⁵⁸ Kant VI, 273.

⁵⁵⁹ Kant V, 31.

⁵⁶⁰ Vgl. ebd.

⁵⁶¹ Kant VI, 273.

Bewusstsein um die Tatsache des Kategorischen Imperativs erkannt werde. Für Kant existiert der oberste praktische Grundsatz mithin *vor* jedem Versuch ihn zu legitimieren oder abzuleiten und könne von der Philosophie nur erkannt, nicht jedoch aufgestellt werden.⁵⁶²

Habermas geht mit dieser Begründungskonzeption hart ins Gericht. Er erklärt, dass das ‚Faktum der Vernunft‘ letztlich nur eine terminologische Bezeichnung für die „Erfahrung des Genötigtseins durchs Sollen“⁵⁶³ darstellt und, insofern es den Anspruch erhebt, das Begründungsproblem abzuschließen, nur als ein Ausweichmanöver bezeichnet werden könne.⁵⁶⁴ Er selbst stellt diesem Begründungsentwurf ein *transzendentalpragmatisches Begründungskonzept* entgegen, in dem er die Überzeugung vertritt, dass die Ableitung des Universalisierungsgrundsatzes aus den allgemeinen Kommunikationsvoraussetzungen im Sinne der Universalpragmatik möglich sei.

Die Diskursethik erhebt den Anspruch, jenes Begründungsproblem, dem Kant letztlich durch den Hinweis auf ein Faktum der Vernunft [...] ausweicht, mit der Ableitung von ›U‹ aus allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen gelöst zu haben.⁵⁶⁵

Habermas hat damit vier Aspekte der Kantischen Ethik detranszendentalisiert, die seiner Ansicht nach zu Teilen metaphysisch sind: die transzendente Subjektivität wird in die kontrafaktischen Unterstellungen der Kommunikation überführt (1), der reine Pflichtgehorsam durch die Aufnahme einer Folgenabschätzung in den Universalisierungsgrundsatz ›U‹ entschärft (2), die Zwei-Reiche-Lehre zum Spannungsverhältnis von Faktizität und Geltung deflationiert (3) und die Bezugnahme auf ein reines Faktum der Vernunft in eine noch näher zu erläuternde transzendentalpragmatische Begründungskonzeption überführt (4). Verbindendes Element dieser Detranszendentalisierung ist die *Sprache*. Sie

⁵⁶² Vgl. Kant V, 91.

⁵⁶³ Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, 21.

⁵⁶⁴ Vgl. ebd.

⁵⁶⁵ Ebd.

ist, wie auch im zweiten Teil, der zentrale Aspekt bei der Aufarbeitung und Transformation der entstandenen Problemfelder. Bisher wurde also deutlich, mit welchen Mitteln Habermas die metaphysischen Elemente der Kantischen Ethik überwinden zu können glaubt. Allerdings stellt sich die Frage, ob der Status, den die Sprache nun einnimmt, die übernommenen Begründungsansprüche auch einlösen kann.

4. Der Begründungsstatus der Diskursethik und die Rolle der Sprache

Im Zentrum der habermasschen Diskursethik steht das am Kategorischen Imperativ orientierte Prinzip des Universalisierungsgrundsatzes ›U‹, welches die postkonventionelle Intuition auf den Begriff bringt, dass eine moralische Norm ihre Gültigkeit nur durch eine allgemeine Form, oder in den Worten der Diskursethik, nur durch allgemeine, diskursive Zustimmungsfähigkeit erweisen kann. Die Bedeutung dieser allgemeinen Zustimmungsfähigkeit für die Begründung der Moralphilosophie liegt unter anderem in einer Abgrenzung gegenüber anderen Ethikentwürfen. Das Verallgemeinerungsprinzip kann daher als *zentraler Ausdruck der Merkmale der Diskursethik* begriffen werden, denn erstens fungiert die Verallgemeinerungsfähigkeit als Brückenprinzip zwischen Einzel- und Allgemeinwillen und bietet damit die Grundlage für die Wahrheitsanalogie moralischer Sollgeltung (kognitivistisch), zweitens steht die Gültigkeit dieses Prinzips für den Verpflichtungscharakter moralischer Sollgeltung (deontologisch) und drittens spezifiziert die Tatsache, dass das Prinzip keine inhaltlichen Vorgaben impliziert, die Diskursethik als formalistische Ethik. Schließlich erhebt die Diskursethik auch den Anspruch, dass dieses Prinzip universal gültig ist und „nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, weißen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute widerspiegelt“.⁵⁶⁶ Darin liegt ein starker Anspruch, dessen Bedeutung im Folgenden einer genaueren Untersuchung unterzogen werden soll. Denn der Anspruch auf universale Gültigkeit scheint zumindest prima facie genau jenem Format zu entsprechen, das Habermas in seiner Kritik an Henrich selbst als metaphysisch abgelehnt hatte:

Das metaphysische Format ist daran zu erkennen, daß das philosophische Denken weder fallibilistisch ist wie die Wissenschaften noch pluralistisch wie die nur in der Mehrzahl auftretenden Lebensdeutungen der Moderne.⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ Ebd. 12.

⁵⁶⁷ Habermas, Rückkehr zur Metaphysik, 902.

Es stellt sich daher zunächst die Frage, ob Habermas seinen Anspruch, das Faktum der Vernunft durch einen transzendentalpragmatischen Begründungsversuch zu ersetzen, überhaupt als *Letztbegründung* verstanden wissen will. Sollte es dem Selbstverständnis nach jedoch kein *Letztbegründungsversuch* sein, so bleibt weiterhin fraglich, welchen genauen Status die transzendentalpragmatische Begründung bei Habermas einnimmt und mit welcher Berechtigung Habermas in diesem Zusammenhang das Adjektiv ‚universal‘ verwendet.

Die erste Frage lässt sich schnell beantworten: Obwohl Habermas an einer transzendentalpragmatischen Begründungsstrategie im Sinne Apels festhält, erhebt er im Gegensatz zu diesem keinen Anspruch auf eine *Letztbegründung* seines diskursethischen Ansatzes.⁵⁶⁸

Gegen den Einwand des ethnozentristischen Fehlschlusses will ich [...] Apels Vorschlag einer transzendentalpragmatischen Begründung der Ethik ins Feld führen. Ich werde Apels Argument [...] so modifizieren, daß ich den Anspruch auf »Letztbegründung« unbeschadet preisgeben kann.⁵⁶⁹

An anderer Stelle diskutiert Habermas ebenfalls die Vorgehensweise von Apel und erklärt anschließend:

Eine Letztbegründung der Ethik ist weder möglich noch nötig.⁵⁷⁰

Die Diskrepanzen zwischen dem Begründungsprogramm von Apel und dem von Habermas sind für die Frage nach den metaphysischen Implikationen äußerst wichtig. Im Folgenden wird daher die transzendentalpragmatische Letztbegründungskonzeption im Sinne Karl-Otto Apels vorgestellt.

⁵⁶⁸ Vgl. auch Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 16 und 198.

⁵⁶⁹ Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, 88.

⁵⁷⁰ Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 195.

4.1 Die transzendentalpragmatische Letztbegründung der Ethik bei Karl-Otto Apel.

Apel hatte in der Auseinandersetzung mit Popper und Albert festgestellt, dass die philosophischen Strömungen im Westen zu einem Komplementaritätssystem geführt haben, in dem strikt zwischen *privater* Moral(entscheidung) und *objektiver* Wissenschaft unterschieden wird.⁵⁷¹ Nach einer anthropologischen Analyse der Herausforderungen der Moderne kam Apel allerdings zu dem Schluss, dass die Notwendigkeit zur Herstellung einer Ethik besteht, in der eine Unterscheidung *in dieser Form* gerade nicht vorgenommen werden darf. Zwar will Apel die theoretische mit der praktischen Vernunft nicht gleichsetzen, seine Differenzierung beider fällt jedoch vor dem Hintergrund der modernen Problemsituation anders als bei Popper oder Hans Albert aus. Das grundlegende Problem, das Apel herausgearbeitet hatte, war die Beantwortung der Frage, „wie die „theoretische Philosophie überhaupt mit inter-subjektivem Geltungsanspruch über das reden [kann], was per definitionem subjektiv und singular ist“.“⁵⁷² Mit anderen Worten, es muss geklärt werden, ob und wie moralischen Entscheidungen – die im Szientismus ausschließlich einen auf das einzelne Subjekt beschränkten Geltungsbereich beanspruchen – ein intersubjektiv gültiger Geltungsanspruch zugewiesen werden kann. In Frage steht damit letztlich die Möglichkeit der Begründung einer normativen Ethik.⁵⁷³ Dass diese Begründung überhaupt möglich ist, wird von vielen Philosophen mit starken Argumenten bezweifelt. Apel fasst einige der Argumente in drei Punkten zusammen:

1. Humes Prinzip: Aus Tatsachen lassen sich keine Normen ableiten.
2. Objektivität vs. Normativität: da Wissenschaften nur von Tatsachen handeln (die per se nicht-normativ sind), ist eine wissenschaftliche Begründung einer normativen Ethik unmöglich
3. Wissenschaft, Intersubjektivität und Ethik: Da nur die Wissenschaft objektives Wissen liefert und Objektivität mit intersubjektiver Geltung

⁵⁷¹ Vgl. oben.

⁵⁷² Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, 369.

⁵⁷³ Vgl. ebd. 378.

identisch ist, ist eine Begründung der Ethik, die intersubjektive Geltung zu Recht beanspruchen kann, unmöglich.

Apel ist allerdings der Ansicht, dass sich diese Argumente widerlegen lassen.⁵⁷⁴ Die entscheidende, operative These lautet, „daß schon die, nicht nur in jeder Wissenschaft, sondern in jeder Problemerkörterung vorausgesetzte, rationale Argumentation die Geltung universaler ethischer Normen voraussetzt“⁵⁷⁵. Zur Begründung dieser These verweist Apel auf den Umstand, dass die Überprüfung der Geltung von Argumenten keinesfalls privatim geschehen kann, sondern *a priori* auf eine Gemeinschaft von Wissenschaftlern bzw. Argumentationsteilnehmern angewiesen ist. Daraus schließt Apel, dass moralische Normen bereits einen Einfluss auf die Geltung von Argumenten haben.⁵⁷⁶ Dies folge aus dem Umstand, dass jede Argumentationsgemeinschaft an bestimmte, auch moralische Normen gebunden sei. Apel verdeutlicht dies mit dem Hinweis auf die Unterscheidung von performativen und propositionalen Bestandteilen der Rede⁵⁷⁷: da jeder Sprechakt im Sinne seines performativen Bestandteils zugleich eine Handlung darstellt, ergibt sich ein Bedarf nach moralischer Regulation von Sprech-Handlungen, *auf dessen Grundlage* die propositionalen Aussagen getroffen bzw. in eine funktionierende Argumentation implementiert werden können. Die (auch von Habermas vorgenommene) Differenzierung von performativen und propositionalen Redebestandteilen spiegelt damit für Apel auf sprachanalytischer Ebene die Problematik der ethischen Fundierung wissenschaftlicher Objektivität wider.

Das Argument von Apel lässt sich unter dem Stichwort der *Überwindung des methodischen Individualismus* zusammenfassen: mit Wittgenstein und Peirce geht er davon aus, dass der Begriff der Geltung nur im Rückgriff auf eine Argumentationsgemeinschaft, die sich an bestimmten Regeln orientiert bzw. orientieren muss, rekonstruiert bzw. überhaupt begriffen werden kann. Das

⁵⁷⁴ Ebd. 378f.

⁵⁷⁵ Ebd. 397.

⁵⁷⁶ Vgl. Wittgensteins Privatsprachenargument in Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, §§ 243; 256-272; 293; 311. Siehe dazu auch Wellmer, Sprachphilosophie, 53 – 119 (Vorlesung 2 und 3).

⁵⁷⁷ Vgl. dazu das Kapitel III. 2. ‚Handlungskoordination und Sprechaktanalyse.‘

einzelne Subjekt hat demnach a priori keine Möglichkeit, die Berechtigung bestimmter Behauptungen zu prüfen.⁵⁷⁸ Im Gegensatz zu Wittgenstein geht Apel allerdings davon aus, dass diese Regeln einen moralischen Kern haben, dessen Geltung universell ist. Die Objektivität der Wissenschaft ist damit immer schon in einen sozialen, normativ bestimmten Kontext eingelassen, der sie mitkonstituiert.⁵⁷⁹

Kurz: Die normative Wissenschaftslogik (Szientistik) setzt normative Hermeneutik und mit dieser zugleich normative Ethik voraus, weil »einer allein« nicht Wissenschaft treiben und etwa seine Mitmenschen mit Hilfe einer privaten Logik zu bloßen Objekten der »Beschreibung« und »Erklärung« reduzieren kann.⁵⁸⁰

Eine erste mögliche Kritik an diesem Ansatz bezieht sich auf die potentielle Zirkularität der dargestellten Argumentation. Apel selbst gibt einen Hinweis darauf, dass man behaupten könnte, Argumentation mit Argumentationspartnern sei natürlich auch auf moralische Verhaltensweisen angewiesen – aber eben nur dann, wenn ich mich tatsächlich auch *als* moralisches Wesen verstehe und demgemäß pflichtbewusst handle. Anders ausgedrückt, ich kann durchaus unter regelkonformen Verhalten an einer Argumentation teilnehmen aber tatsächlich eine unmoralische Absicht verfolgen. Diesen, schon von Kant untersuchten Unterschied zwischen ‚pflichtgemäßem Handeln‘ und ‚Handeln aus Pflicht‘ hält Apel jedoch nicht für triftig. Auf Grundlage der bisherigen Argumentation könne eine solche, kantische Differenzierung nicht mehr aufrechterhalten werden, da jeder rein zweckrational und nur scheinbar moralisch eingestellte

⁵⁷⁸ Natürlich kann ein einzelnes Individuum für sich prüfen, ob ein bestimmter Anspruch berechtigt ist. Entscheidend ist jedoch, dass diese Prüfung - wie spätestens Wittgenstein gezeigt hat - auf die Internalisierung regelgeleiteten und insofern intersubjektiven Verhaltens angewiesen ist und dieses Verhalten erst *anschließend* in foro interno vollzogen werden kann.

⁵⁷⁹ Wittgenstein hebt zwar die Notwendigkeit eines Regelsystems zum Zwecke einer funktionierenden Sprache besonders hervor, geht aber nicht von einem transzendentalen Element oder Kern einzelner Sprachspiele aus. Auf diesen Aspekt bezieht sich Apel vermittels der bei Peirce notwendigen Annahme einer universellen Kommunikationsgemeinschaft, die jedes einzelne Sprachspiel voraussetzen muss, um überhaupt ein solches zu sein. In dieser Hinsicht muss die Differenz zwischen Apel und Wittgenstein besonders betont werden.

⁵⁸⁰ Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, 403.

Argumentationsteilnehmer sich bei der Teilnahme an einer bestimmten Diskussion *in genau gleicher Weise* an die vorgegebenen Regeln halten müsse, wie das tatsächlich moralische gesonnene Subjekt. Dies folge aus der Tatsache, dass die Realisierung des Zwecks einer Argumentation eben gerade von der Befolgung der (moralischen) Regeln der Argumentation abhängig sei. Schon Peirce habe darauf hingewiesen, dass Wahrheit nur in Bezug auf eine ideale, nicht realisierbare Kommunikationsgemeinschaft aller Subjekte bestimmt werden könne. Ein instrumentalistisch eingestellter Argumentationsteilnehmer müsste sich daher in *sämtlichen* Argumentationen, deren Zweck zumindest implizit Wahrheit ist, regelkonform verhalten. Dies bedeutet nach Peirce jedoch, dass er sich *immer* in dieser (moralischen) Weise verhalten müsse, denn eine Realisierung des Ideals sei erstens ausgeschlossen, werde aber zweitens dennoch immer angestrebt. Damit wird das ‚pflichtgemäße Handeln‘ vom ‚Handeln aus Pflicht‘ ununterscheidbar.

Für Apel verweist die Tatsache, dass Sprechen immer auch Handeln ist, bzw. dass ein Sachverhalt nur unter Verwendung von Illokutionen mitgeteilt werden kann – kurz, dass Argumentieren auch immer ein sozialer Akt ist – auf ein Abhängigkeitsverhältnis von Wahrheit und Moral hin. Die vom Kritischen Rationalismus vorgenommene Privatisierung der Moral widerspricht Apels Ansicht nach daher dem ‚Wesen‘ der Moral. Apel erkennt in diesem Abhängigkeitsverhältnis eine Parallele zu bestimmten Aussagen der klassischen Metaphysik, denn die Untrennbarkeit von Gutem und Wahrem entspreche der von der klassischen Metaphysik behaupteten Identität von bonum und verum. Daher behauptet er auch, dass jenes Gut, welches die Metaphysik bei Parmenides und Platon einstmals als seiend postulierte, um an diesem alles Existierende auszurichten, auch von der modernen Philosophie noch immer verteidigt werden müsse.

Was die klassische Metaphysik sub specie aeternitatis als seiend unterstellte – die Identität des unum, bonum, verum –, das muss die moderne Philosophie einer geschichtlich riskanten Vermittlung von Theorie und Praxis immer noch als

sinnkritisch notwendiges Postulat und – hinsichtlich der Realisierung – als »Prinzip Hoffnung« unterstellen.⁵⁸¹

Wie aber glaubt Apel dieses bonum im Argumentationskontext moderner Philosophie rekonstruieren zu können? Diese Frage lässt sich besonders gut anhand der Auseinandersetzung Apels mit Karl Popper und Hans Albert darstellen. Auch wenn der Standpunkt Apels in beiden Debatten letztendlich der gleiche ist, so lassen sich doch systematisch jeweils verschiedene Bedeutungsaspekte auseinander halten: in der Auseinandersetzung mit Popper legt Apel den Schwerpunkt auf eine Argumentation, die man als *Strategie des performativen Widerspruchs* bezeichnen könnte, in der Auseinandersetzung mit Albert orientiert er sich vor allem am so genannten ‚Münchhausen-Trilemma‘.

Letztbegründung als Konsequenz der Frage ‚Was soll ich tun?‘

Popper hatte, wie oben gezeigt, die Letztbegründung mit dem Hinweis abgelehnt, dass an seine Stelle eine letztlich irrationale Entscheidung treten muss, die er auch in der Abwägung zwischen Kritischem Rationalismus und anderen ‚Weltanschauungen‘ zu akzeptieren bereit ist. Apel erklärt, dass bei dieser Einstellung die einzigen Argumente, die Popper für die Akzeptanz seiner eigenen Philosophie anführen könne, „pragmatische Zweckmäßigkeitsargumente“⁵⁸² seien, die Entscheidung selbst müsse Popper jedoch jedem Einzelnen überlassen. Apel teilt zwar die Ansicht Poppers, dass ein Willensentschluss für den Kritischen Rationalismus ebenso wenig determiniert werden kann, wie für eine andere Theorie, dies ziehe aber nicht die Schlussfolgerung nach sich, dass die Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Theorie an sich irrational sei. Man müsse zwar durchaus zugestehen, dass auch ein völlig rational begründetes Prinzip nicht aufgrund seiner Rationalität automatisch den Entschluss der Befolgung des Prinzips auf Seiten der handelnden Subjekte nach sich ziehe, vielmehr sei dazu immer eine Motivation nötig, die der Rationalität selbst nicht inhärent ist. Diesbezüglich, so erklärt Apel, könne man insofern also von der

⁵⁸¹ Ebd.

⁵⁸² Ebd. 412.

Irrationalität der Entscheidung sprechen, damit sei aber keineswegs die Möglichkeit der rationalen Begründung des Prinzips selbst negiert.

Insofern bedarf die *praktische Realisierung der Vernunft* durch den (guten) Willen immer eines Engagements, das sich nicht andemonstrieren lässt und das man insofern »irrational« nennen mag. Aber diese – zugegebene – Einschränkung des »Rationalismus« ist nicht – wie Popper und Albert zu glauben scheinen – mit dem Verzicht auf eine rationale Begründung des primären Engagements für die Vernunft identisch.⁵⁸³

Kommentar [dch1]: Habe ich nicht weiter unten argumentiert, dass Apel genau das im Gegensatz zu Habermas übersehen hat? Apel akzeptiert also wie Habermas die Notwendigkeit von entgegenkommenden Lebensformen, ich muss also aufpassen, dass ich diesen Punkt nicht als Kritik an Apel formuliere.

Dieses irrationale Moment der praktischen Realisierung von Vernunft wird uns bei Habermas als die Notwendigkeit von *entgegenkommenden Lebensformen* wieder begegnen. Apel akzeptiert allerdings nicht, dass auf der einen Seite eine rationale Begründung von Prinzipien möglich sein soll und auf der anderen Seite die subjektive Entscheidung des Einzelnen für oder gegen die Akzeptanz und Befolgung des rationalen Prinzips durch irrationale Motive bestimmt werde. Er erklärt daher, dass bereits die Frage des Einzelnen, nach welchen Regeln er sich verhalten müsse – mithin die Frage: ‚Was soll ich tun?‘ – den Fragenden auf bestimmte *Regeln* festlegt, die von diesem selbst nur um den Preis des „Obskurantismus“⁵⁸⁴ ignoriert werden können. Wie ist das zu verstehen?

Der methodische Individualismus (Apel spricht sogar von einem „methodischen Solipsismus“⁵⁸⁵) geht davon aus, dass die Beantwortung der Frage ‚Was soll ich tun?‘ vom jeweils einzelnen Subjekt durchgeführt werden kann. Habermas ist, wie im Kapitel zur Detranszendentalisierung der Kantischen Ethik dargestellt, der Ansicht, dass bei Kant eine Harmonisierung der empirischen Einzelsubjekte durch das transzendente Subjekt stattfindet, sodass die Ergebnisse dieser autonomen Reflexion insofern

⁵⁸³ Ebd. 413. Dies entspricht der Problematik des Begriffs der ‚Achtung‘ in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bei Kant. Auch Kant musste erklären, wie der Wille des Einzelnen (in kantischer Terminologie „subjektiv“) durch das Gesetz bestimmt werden könne. Dazu führt Kant den Begriff der ‚Achtung‘ vor dem Gesetz ein (Kant IV, 400), sieht darin aber keinen Einbruch von Irrationalismus in seine Theorie (siehe ebd. Fußnote 401).

⁵⁸⁴ Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, 413.

⁵⁸⁵ U.a. ebd., 414.

verallgemeinert werden können, als das empirische Subjekt sich in dieser Reflexion als dem mundus intelligibilis zugehörig erweist. (Natürlich geht auch Kant nicht davon aus, dass jedes einzelne Subjekt sich faktisch moralisch verhält. Dies kann jedoch entweder darauf zurückgeführt werden, dass es in seiner Reflexion nicht vernunftbestimmt ist, d.h. heterogener Bestimmung unterliegt, oder nicht die Kraft hat, die Vernunftüberlegungen praktisch werden zu lassen.) Habermas hatte diese ‚metaphysische‘ Konzeption durch den Diskurs, in dem die Subjekte *faktisch* miteinander vermittelt werden können, ersetzt. Wird nun jedoch die Prämisse eines vermittelnden Elements wie bei Popper und Albert ohne Ersatz aufgegeben, so findet eine Harmonisierung der Einzelsubjekte überhaupt nicht mehr statt. Die einzelnen Subjekte bleiben auch intellektuell autonom, was zur Folge hat, dass das Ergebnis moralischer Reflexion insofern als irrational angesehen werden kann, als es keinen inneren Bezug mehr auf Allgemeinheit, auf eine *volonté general* hat. Mit anderen Worten, die Detranszendentalisierung des transzendentalen Subjekts führt, insofern eine begriffliche Substituierung *nicht* stattfindet, zur Vereinzelung der Subjekte, mit dezisionistischen Folgen für die Moralphilosophie. Popper gibt daher zwar zu, dass ein *Diskurs* über Fragen der Ethik sinnvoll sei (*criticist frame*), die *Entscheidung für den Eintritt* in diesen Diskurs aber selbst wiederum nicht rational begründet werden könne. Genau diese These bestreitet Apel:

Ich möchte jedoch noch weiter gehen, um dem Einwand zu begegnen, daß immerhin der Entschluß zum Eintritt in die (rationale) Diskussion, der Entschluß also zum Philosophieren eine *irrationale*, moralische Entscheidung im Sinne Poppers darstellen könnte: wäre dies richtig, dann müßte es möglich sein im *Sinne* einer Diskussion, d.h. einer intendierten Verständigung über gute und schlechte Gründe, sich in die Lage eines Menschen zu versetzen, der noch vor dem Eintritt in genau diese Diskussion steht.⁵⁸⁶

Apel will damit sagen, dass die *Entscheidung*, nicht an einem Diskurs teilzunehmen, selbst nicht im ‚luftleeren Raum‘ getroffen werden könne. Apel nutzt hier erneut *mutatis mutandis* das Privatsprachenargument von

⁵⁸⁶ Ebd. 414.

Wittgenstein, um zu verdeutlichen, dass ein einzelnes Subjekt *keine* Möglichkeit hat, eine Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Situation zu treffen, wenn man nicht davon ausgeht, dass es selbst schon bestimmte Regeln für diese Handlung erlernt hat, die selbst a priori intersubjektiver Natur sind. Der methodische Individualismus geht hingegen davon aus, „man könne schon denken und sinnvoll entscheiden, bevor man die Regeln der Argumentation als solche einer kritischen Kommunikationsgemeinschaft zumindest *implizit* anerkannt hat [...]“⁵⁸⁷. Insofern verhält sich das „transzendente Sprachspiel der transzendentalen Kommunikationsgemeinschaft“⁵⁸⁸ Apels Ansicht nach methodisch primär zur Entscheidung für oder gegen Kommunikation bzw. Argumentation. *Obskur* ist eine Entscheidung gegen den Diskurs für Apel auch deshalb, weil die „Möglichkeit des Selbstverständnisses und der Selbstidentifikation“⁵⁸⁹ bei einer solchen Entscheidung immer schon vorausgesetzt werden muss, denn der Mensch besitzt diese Fähigkeiten nur aufgrund seiner Teilnahme an einer diskursiven Sozialität, und durch diese Entscheidung gleichzeitig virtuell negiert wird. Entscheidend ist nun, dass Apel aus diesen Überlegung schlussfolgert, dass der *Wille* zur Argumentation eine *transzendente Gültigkeit* besitzt, deren kategorischer Charakter auf die moralischen Regeln übertragen werden kann, die im Begriff der Argumentation selbst enthalten sind. Mit anderen Worten, aus der Tatsache, dass jedem Subjekt, das eine Identität besitzt, ein transzendentaler Wille zur Diskussion unterstellt werden muss, kann nach Apel die Schlussfolgerung gezogen werden, dass für dieses Subjekt die, im Begriff der Argumentation per se enthaltenen Argumentationsregeln auch praktisch-transzendente Geltung beanspruchen können.

Insofern ist der Wille zur Argumentation nicht *empirisch bedingt*, sondern transzendente Bedingung der Möglichkeit jeder Erörterung hypothetisch angenommener empirischer Bedingungen.⁵⁹⁰

⁵⁸⁷ Ebd.

⁵⁸⁸ Ebd.

⁵⁸⁹ Ebd.

⁵⁹⁰ Ebd. 415.

Es bleibt allerdings einerseits die Frage offen, wieso der transzendente Wille zu einer mit impliziten moralischen Normen ausgestatteten Argumentation zugleich *Handlungs*verpflichtungen beinhaltet. Diese Kritik wird auch von Habermas geübt und im Abschnitt „Der Status der habermasschen Begründungskonzeption und seine Differenzen zur Transzendentalpragmatik Apels“ näher behandelt.

Eine ähnliche Frage, die sich Apel stellen lassen muss, ist die nach dem Status seines Regelbegriffs. Apel ist offensichtlich der Ansicht, dass die Regeln, welche die sprachliche Handlungskoordination strukturieren, einen transzendenten Status haben, da sie nicht-hintergebar sind. Diese Nicht-hintergebarkeit legitimiert jenen starken Theorie- und Begründungsanspruch, der an die Metaphysikkritik Habermas' erinnert. John R. Searle hat in seiner Publikation *Sprechakte* eine in dieser Hinsicht sehr interessante Unterscheidung zwischen regulativen und konstitutiven Regeln vorgenommen.⁵⁹¹ Sprache ist demnach eine regelgeleitete Form des Verhaltens, deren Konstitutionsbedingungen innerhalb der (Sprach)Regeln zu finden sind. Dieser Umstand, dass Sprache nur vor dem Hintergrund von geltenden Regeln überhaupt realisierbar ist, macht für Searle das Vollziehen eines Sprechaktes zu einer „institutionellen Tatsache“⁵⁹². Betrachten wir kurz den Unterschied von regulativen und konstitutiven Regeln: erstere dienen dazu, eine Tätigkeit zu *regulieren*, deren Vorhandensein selbst nicht von den Regeln abhängig ist.

Regulative Regeln regeln eine bereits existierende Tätigkeit, eine Tätigkeit, deren Vorhandensein von den Regeln logisch unabhängig ist.⁵⁹³

Beispiele für diese Form von Regeln sind Verhaltensregeln bei Tisch oder andere soziale Umgangsformen. Im Gegensatz dazu sind Phänomene, die durch konstitutive Regeln geregelt werden, nicht unabhängig von diesen

⁵⁹¹ Vgl. Searle, *Sprechakte*, 54ff.

⁵⁹² Ebd. 78ff.

⁵⁹³ Ebd. 54f.

Regeln denkbar – konstitutive Regeln konstituieren *und* regeln die Tätigkeit gleichermaßen.

Konstitutive Regeln konstituieren (und regeln damit) eine Tätigkeit, deren Vorhandensein von den Regeln logisch abhängig ist.⁵⁹⁴

Beispiel dafür ist das Verhältnis der Spielregeln zum Spiel. Ein Spiel ist ohne seine spezifischen Regeln nicht denkbar. Mit anderen Worten, nur durch spezielle, das Verhalten leitende Regeln wird aus einem Verhalten ein bestimmtes Spiel. Sprechakte basieren nun nach Ansicht von Searle genau in dieser Hinsicht auf konstitutiven Regeln.⁵⁹⁵

Wenn ich sage, daß eine Sprache sprechen eine regelgeleitete Form des Verhaltens ist, so denke ich dabei nicht an die besonderen Konventionen, deren man sich bedient, wenn man diese oder jene Sprache spricht [...], sondern an die Regeln, die [...] solchen Konventionen als ihrer Manifestation oder Realisierung zugrunde liegen.⁵⁹⁶

Der Begriff der konstitutiven Regeln lässt sich nun gut auf Apels These vom transzendentalen Status der Sprache beziehen. Das Argument Apels lautet dann, dass Sprache genau deswegen nicht hintergebar ist, weil die ihr zugrunde liegenden Regeln konstitutive Regeln sind und man somit nicht aus dem Sprachspiel – wie etwa aus gutem Verhalten – aussteigen könne, ohne das gesamte Spiel zu negieren, was bedeutete, nicht mehr zu sprechen. Diese Alternative ist für Apel, wie gezeigt, nur eine pathologische.

Searle erklärt jedoch etwas später, dass Sprechakte als ‚institutionelle Tatsachen‘ aufgefasst werden müssten – und dies ist für die Leitfrage von eminenter Bedeutung. Was bedeutet das und welche Folgen hat es für die vorliegende Frage genau? Searle unterscheidet zwischen zwei verschiedenen Formen von Tatsachen: der natürlichen und der

⁵⁹⁴ Ebd. 55.

⁵⁹⁵ Searle bestreitet allerdings nicht, dass auch regulative Regeln für die unterschiedlichen Sprachen von Bedeutung sind (siehe dazu auch nächstes Zitat). Unter dem sprachphilosophischen Aspekt interessieren ihn jedoch vor allem die konstitutiven Sprachregeln. Zur Grenze der Spiel-Sprach-Analogie siehe ebd. 61 und 68.

⁵⁹⁶ Ebd. 65.

institutionellen Tatsache. Als Modell der natürlichen Tatsachen bezeichnet er die von den Naturwissenschaften bzw. ihren Methoden konstituierten Aussagen über die Welt.⁵⁹⁷ Dem stehe eine andere Form von Tatsachen gegenüber, die ebenfalls „offenkundig objektiver Art sind und keineswegs auf Meinungen oder Gefühlen oder Emotionen beruhen“⁵⁹⁸, aber dennoch nicht in das naturwissenschaftliche Weltbild passten. Beispiele hierfür seien Tatsachen wie „Herr Schmidt heiratete Fräulein Jones; die Dodgers schlugen die Giants mit drei zu zwei, nachdem sie einmal am Schlag waren“⁵⁹⁹ etc. Diese Tatsachen seien deshalb *institutionelle Tatsachen*, da „ihr Vorhandensein [...], anders als das der natürlichen Tatsachen, die Existenz bestimmter menschlicher Institutionen voraus[setzt]“.⁶⁰⁰ Entscheidend ist nun, dass Searle *den Sprechakt selbst als eine institutionelle Tatsache bezeichnet* und damit dessen Abhängigkeit von bestimmten und eben auch potentiell *veränderbaren* Institutionen herausstellt.

Unsere Hypothese, daß eine Sprache zu sprechen beutet, in Übereinstimmung mit konstitutiven Regeln Akte zu vollziehen, ist demnach mit der Hypothese verknüpft, daß die Tatsache, daß jemand einen bestimmten Sprechakt vollzogen hat [...] eine institutionelle Tatsache darstellt.⁶⁰¹

Die Bezeichnung *institutionelle* Tatsache deutet also an, dass die Bedingungen vor deren Hintergrund Sprechakte zu Tatsachen werden, institutioneller und damit hergestellter Art sind. Diese ‚Herstellung‘ hat zwar keinen rein faktischen Status, bleibt gegenüber Veränderungen aber dennoch prinzipiell offen. Apel ignoriert genau diesen Umstand. Er schließt von einer momentanen Nichthintergebarkeit der konstitutiven Regeln auf deren absolute Geltung und transformiert damit unzulässigerweise konstitutive Regeln zu ontologischen. Aus diesem Fehlschluss entstehen genau jene metaphysischen Annahmen, die Habermas zu Recht kritisiert. Es wird in der Erörterung der Universalpragmatik noch zu zeigen sein, dass

⁵⁹⁷ Vgl. ebd. 79.

⁵⁹⁸ Ebd. 80.

⁵⁹⁹ Ebd.

⁶⁰⁰ Ebd.

⁶⁰¹ Ebd. 81.

Habermas die von Searle getroffene Unterscheidung aufnimmt und ihren metaphysikkritischen Status bewahrt. Dadurch entstehen jedoch andere, ebenfalls problematische Konsequenzen. Durch die Unterscheidung von natürlichen und institutionellen Tatsachen lehnt Searle zugleich das naturalistische Ziel ab, alle existierenden Phänomene ohne Bezugnahme auf intentionale Begrifflichkeiten zu beschreiben.

Während Beschreibungen natürlicher Tatsachen mit Hilfe institutioneller Tatsachen erklärt werden können, können institutionelle Tatsachen allein mit Hilfe der ihnen zugrunde liegenden konstitutiven Regeln erklärt werden.⁶⁰²

Searle lehnt damit den Versuch des Naturalismus, namentlich Quines ab, institutionelle Tatsachen ebenfalls und sogar ausschließlich unter Bezugnahme auf natürliche Tatsachen zu beschreiben.

Apel zur Metaphysik bei Kant

Die Akzeptanz der (moralischen) Argumentationsregeln ist daher für Apel kein empirisches Faktum, sondern erinnert an den Status, den Kant dem ‚Faktum der Vernunft‘ in der Kritik der praktischen Vernunft zugesteht. Dennoch nimmt Apel eine der habermasschen Detranszendentalisierung vergleichbare Transformation der Kantischen Ethik vor: auch er ist der Ansicht, dass der Versuch einer Überwindung der naturalistic fallacy unter Bezugnahme auf die Zwei-Reiche-Lehre bei Kant als metaphysisch anzusehen ist. Das Adjektiv ‚metaphysisch‘ hat für Apel allerdings nicht die Bedeutung einer Diskreditierung der damit bezeichneten Überlegungen, sondern bezieht sich vielmehr auf die Vorläufigkeit und Verbesserungswürdigkeit der metaphysischen Theorie.

Die »analogische« Sprache der Metaphysik ist gewissermaßen solange berechtigt, wie eine adäquatere Formulierung des Problems noch nicht gelungen ist.⁶⁰³

⁶⁰² Ebd. 82.

⁶⁰³ Ebd. 418. Interessanterweise diagnostiziert Hans Joas eine ähnliche Einstellung zur Metaphysik bei Mead. Vgl. Joas, Praktische Intersubjektivität, 64.

Die Darstellung des transzendentalen Charakters der Argumentationsregeln ist für Apel mithin eine *rationale* Rekonstruktion der Ethik Kants, deren metaphysische Aspekte durch diese Rekonstruktion allerdings nur zum Teil überwunden werden. Mit anderen Worten, durch die sprachphilosophische Rekonstruktion der Kantischen Ethik werden Apels Ansicht nach bestimmte Aspekte ‚adäquater‘ formuliert und sind demnach nicht mehr metaphysisch. Allerdings hatte Apel, wie bereits erwähnt, erklärt, dass auch die moderne Philosophie seiner Ansicht nach das Eine, Gute, Wahre der klassischen Metaphysik in zumindest heuristischer Perspektive noch immer unterstellen muss, auch wenn sie dessen semantischen Gehalt nicht abschließend formulieren kann⁶⁰⁴: zu diesem Zeck lehnt Apel metaphysische (Stellvertreter-)Argumente nicht ab und distanziert sich demnach nicht in gleicher Weise von metaphysischen Annahmen wie Habermas.

Zusammenfassend lässt sich folgendes festhalten: Apel ist der Ansicht, dass, insofern die Frage der Ethik ‚Was sollen wir tun?‘ (ernsthaft) gestellt wird, daraus folgt, dass die Antwort (ernsthaft) nur unter Bezugnahme auf jene Argumentationsregeln gegeben werden kann, die selbst moralische Normen implizieren und für alle Subjekte Geltung beanspruchen können, ohne dass diese selbst die Geltung der Normen faktisch oder bewusst akzeptieren müssen. Damit grenzt sich die apelsche Begründung der Ethik gleichzeitig vom kontraktualistischen Modell ab, in dem die Sollgeltung der Normen ausschließlich aus der *faktischen* Akzeptanz durch die Subjekte entsteht.

Die angedeutete Grundnorm gewinnt ihre Verbindlichkeit nicht etwa erst durch die faktische Anerkennung derer, die eine Übereinkunft treffen (»Vertragsmodell«), sondern sie verpflichtet alle, die durch den Sozialisationsprozeß »kommunikative Kompetenz« erworben haben, in jeder Angelegenheit, welche die Interessen (die virtuellen *Ansprüche*) Anderer berührt, eine Übereinkunft zwecks solidarischer Willenbildung anzustreben.⁶⁰⁵

⁶⁰⁴ Ebd. 405.

⁶⁰⁵ Ebd. 426.

4.2 Letztbegründung als transzendentalpragmatische Vermittlung zwischen neuzeitlicher Ursprungs-Philosophie und sprachanalytischer Philosophie

Betrachten wir nun noch die, für die Problematik der Letztbegründung wichtige Auseinandersetzung Apels mit Hans Albert. Die Ergebnisse, zu denen Apel kommt, stimmen, wie schon erwähnt, mit denen überein, die in der Auseinandersetzung mit Popper bereits dargestellt wurden, seine Argumentationsstrategie setzt aber einen veränderten Schwerpunkt: Apel legt in dieser Auseinandersetzung großen Wert auf die Kritik an der abstractive fallacy des Wiener Kreises und bringt zusätzlich einen pragmatisch gewendeten Evidenzbegriff ins Spiel. Für die Frage nach der Metaphysik ist diese Argumentationsstrategie von einiger Relevanz.

Albert widmet sich der Möglichkeit von Letztbegründung vor allem in seiner 1968 erschienenen Veröffentlichung Traktat über Kritische Vernunft. Als an Karl Popper anschließender Vertreter des Kritischen Rationalismus geht er von der prinzipiellen Fehlbarkeit aller Urteile aus (Fallibilismusprinzip) und lehnt jede Form einer Letztbegründung kategorisch ab. Die Problematik, vor die sich alle Letztbegründungsversuche nach Alberts gestellt sehen, bezeichnet er als ‚Münchhausen-Trilemma‘.⁶⁰⁶ Demnach unterliegt der Anspruch einer letztbegründeten Behauptung drei gleichermaßen inakzeptablen Alternativen: entweder führt die Begründung durch ihre Abhängigkeit von weiteren Begründungen in den *infinitem Regress*, oder die Beweisführung nimmt schon in Anspruch, was bewiesen werden sollte (*circulus vitiosus*); die dritte Möglichkeit besteht im Abbruch der Argumentationskette (*Dogmatismus*).

Apel kritisiert nun zunächst, dass Albert die Frage nach der Letztbegründung ausschließlich als eine formallogische Frage verstehe und dadurch zugleich den Evidenzbegriff, wie er in der Philosophie Descartes' in Anspruch

⁶⁰⁶ Albert, Traktat über kritische Vernunft, 15. Albert erwähnt nicht, dass schon Jakob Friedrich Fries in seiner Veröffentlichung Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft von 1807 dieses Trilemma in der Auseinandersetzung mit der Transzendentalen Deduktion Kants beschrieben hat. Dieser Umstand ist deshalb interessant, weil Fries den Versuch einer transzendentalen Deduktion mit Verweis auf dieses Trilemma kritisiert. Apel, dessen Absicht ja unter anderem in einer *transzendentalpragmatischen* Reformulierung der kantischen Philosophie besteht, setzt sich nun unter pragmatisch veränderten Prämissen erneut mit diesem Problem auseinander. Vgl. Fries, Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft.

genommen wird, missverstehe. Descartes' Diktum der ‚clara et distincta perceptio‘ stehe für eine Evidenz, die dem ontologischen Korrespondenzgedanken vorgeordnet und „als *philosophische Letztbegründung* anzusehen und zu fordern sei“⁶⁰⁷. Daraus schließt Apel, dass das Problem der Letztbegründung mit Rücksicht auf die philosophische Tradition keineswegs mit seiner formallogischen Darstellung gleichgesetzt werden dürfe. Bezogen auf den Vorwurf des Zirkelschlusses in der Begründung der Logik bedeutet dies, dass die Begründung einer Prämisse, deren Geltung für die Begründung selbst immer schon in Anspruch genommen werden muss, nur dann als zirkulär bezeichnet werden kann, wenn man von der Unumgänglichkeit formallogischer Begründungsverfahren ausgehe und eine andere Begründungskonzeption per se ausschließe. Für Apel ist die Erkenntnis bestimmter Prämissen, die in *allen* Begründungsverfahren notwendigerweise bereits vorausgesetzt werden müssen, allerdings kein Hinweis auf die Unmöglichkeit von Letztbegründung, sondern vielmehr deren transzendente Grundlage.

Wenn wir im Kontext einer philosophischen Grundlagendiskussion feststellen, daß etwas deshalb prinzipiell nicht begründet werden kann, weil es die Bedingung der Möglichkeit aller Begründung ist, so haben wir nicht lediglich eine Aporie im Deduktionsverfahren festgestellt, sondern eine Einsicht im Sinne transzendentaler Reflexion gewonnen.⁶⁰⁸

Die Gleichsetzung von formallogischer Ableitung und Evidenzbegriff bei Albert hat für den kartesischen Rekurs auf Evidenz die Konsequenz, dass dieses Vorgehen nur als Argumentationsabbruch, also im Sinne der dritten Möglichkeit des Münchhausen-Trilemmas interpretiert werden kann. Albert ist demnach der Ansicht, dass sich die Bezugnahme auf Evidenz (er spricht auch von ‚Gewissheit‘ und ‚Intuition‘⁶⁰⁹) dem Dogmatismusvorwurf aussetzt.

⁶⁰⁷ Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, 40.

⁶⁰⁸ Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, 406.

⁶⁰⁹ Vgl. Albert, Traktat über kritische Vernunft, 24ff.

Damit ist, wie man sieht, das oben skizzierte Münchhausen-Trilemma im Sinne der dritten Alternative beantwortet: Abbruch des Begründungsverfahrens an einem bestimmten Punkt durch Rekurs auf Überzeugungen, die den Stempel der Wahrheit an sich tragen und daher geglaubt werden müssen, auf Überzeugungen, die unantastbar sind, weil sie durch die neuen Autoritäten legitimiert werden.⁶¹⁰

Apel ist hingegen der Ansicht, dass der Evidenzbegriff nicht als ein formallogisches Problem begriffen werden darf, denn diese Gleichsetzung entspreche dem Versuch der *Objektivierung subjektiver Bedingungen von Argumentation*, und diese müsse mit Notwendigkeit scheitern, denn „gerade in der Feststellung der *Nichtobjektivierbarkeit* der subjektiven Bedingungen der Möglichkeit der Argumentation in einem syntaktisch-semantischen *Modell* der Argumentation drückt sich das *selbstreflexive Wissen* des transzendental-pragmatischen Subjekts der Argumentation aus“⁶¹¹. Folgt man der Argumentation bis zu diesem Punkt, so könnte der Eindruck entstehen, Apel bereite eine Verteidigung des klassischen Evidenzbegriffs vor. Im weiteren Verlauf distanziert er sich allerdings von dieser Form der Ursprungsphilosophie und erklärt, er verfolge nicht die Absicht einer Erneuerung der Subjektphilosophie im Sinne Descartes' oder Husserls. Vielmehr sei er der Ansicht, „daß »Evidenz« von Überzeugungen für ein jeweiliges Bewußtsein *nicht ausreicht*, um die Wahrheit von Aussagen sicherzustellen“⁶¹². Dass Apel den Evidenzbegriff dennoch keiner Kritik im Sinne Alberts unterziehen möchte, liegt, wie noch näher auszuführen sein wird, daran, dass Apel die Absicht verfolgt, das bewusstseinsphilosophische Problem der Begründung durch Bezugnahme auf Evidenz in eine *sprachpragmatisch* orientierte Transzendentalphilosophie zu transformieren, in der der Evidenzbegriff als grundlegendes Letztbegründungsfundament zwar keine Gültigkeit mehr besitzt, aber auch nicht im Sinne Alberts als purer Dogmatismus beiseite geschoben werden kann. Auch für Apel ist der (kritische) Diskurs ein entscheidendes Element bei der Bestimmung des

⁶¹⁰ Ebd. 28.

⁶¹¹ Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, 407.

⁶¹² Apel, *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, 43.

Begründungsbegriffs, in dessen Zentrum allerdings nicht das Moment der Kritik sondern das zielgerichtete Prinzip des Konsenses steht. In Bezug auf die Frage nach der Möglichkeit von Letztbegründung lehnt Apel daher das Fallibilismusprinzip ab und ist der Ansicht, dass es Gewissheiten gibt, die selbst nicht hinterfragbar und insofern infallibel sind.

Wie aber begründet Apel diese Überzeugung, ohne dabei den Evidenzbegriff der Ursprungsphilosophie wiederzubeleben? Apels Metakritik an Alberts Letztbegründungskritik bezieht sich vor allem auf die *abstractive fallacy*⁶¹³. Dieser von Apel formulierte Vorwurf an den Wiener Kreis geht davon aus, dass eine Begründungskonzeption nicht von der *pragmatischen* Dimension abstrahieren darf, in deren Kontext die zu begründenden Behauptungen erhoben werden. Durch die Auseinandersetzung mit den amerikanischen Pragmatisten, insbesondere mit Charles S. Peirce, entwickelt Apel eines der Hauptanliegen seiner eigenen Philosophie: die sprachpragmatische Rekonstruktion der klassischen Transzendentalphilosophie, insbesondere der Philosophie Kants⁶¹⁴.

Exkurs: Die Logic of Science und die semiotische Transformation der Philosophie Kants

Das Verhältnis der Kantischen Theorie als Wissenschaftstheorie zur modernen Logik der Wissenschaften („Logic of Science“) begreift Apel als eine Ablösung der subjektiv-psychologischen Elemente der kantischen Theorie durch die logische Syntax und Semantik von Wissenschaftssprachen. Anders ausgedrückt, die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis im Bewusstsein überhaupt wird im Übergang von Kant zur „Logic of Science“ in die Frage nach der Möglichkeit einer „Rechtfertigung“ von wissenschaftlichen Sätzen (Hypothesen) bzw. Theorien⁶¹⁵ transformiert. Allerdings konstatiert Apel zwei theorieimmanente Probleme der „Logic of Science“, die seiner Ansicht nach als Konsequenzen der Ablösung des

⁶¹³ Ebd. 48.

⁶¹⁴ Vgl. Apel, Transformation der Philosophie, Bd. 1+2. Hier insbesondere Bd. 2; II. Teil, 155ff. („Transformation der Transzendentalphilosophie: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“.)

⁶¹⁵ Apel, Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik, 158.

Erkenntnissubjekts durch die Logik der Wissenschaftssprache verstanden werden müssen, und deren Grundlage die *Abstraktion von der pragmatischen Dimension der Zeicheninterpretation* darstellt (abstractive fallacy). Einerseits entsteht das Problem, (Wissenschafts-)Sprache und Tatsachen zu vermitteln (Verifikationsproblem). Diese Vermittlung kann nach Apel nur innerhalb der interpretativen Verständigung von Wissenschaftlern vollzogen werden und ergibt sich nicht aus dem System einer abstrakten Wissenschaftssprache per se. Damit wird aber weiterhin deutlich, dass die Wissenschaftler von der entwickelten Sprache *Gebrauch* machen müssen. Die Analyse dieses pragmatischen Elements der Wissenschaftssprache kann nun Apels Ansicht nach nicht, wie es im logischen Empirismus der Fall ist, ausschließlich in den Bereich der empirischen Psychologie verwiesen werden. Sie ist seiner Auffassung nach vielmehr der Frage nach Rechtfertigung und Wahrheit konstitutiv zugehörig. Apel begründet diese Behauptung mit Verweisen auf das Fallibilismusprinzip Poppers und den Sprachspielpluralismus Wittgensteins. Der Kritische Rationalismus selbst missversteht demnach die methodische Bedeutung des Kritikprinzips: Kritik verweise aus sich selbst nicht auf die „metaphysische Voraussetzung der Vergeblichkeit aller menschlichen Erkenntnisbemühungen“⁶¹⁶, sondern vielmehr auf die implizite Annahme einer prinzipiellen Korrigierbarkeit derselben (Fallibilismus als Meliorismus⁶¹⁷). Apel weist damit, auf die im Prinzip der Korrigierbarkeit seiner Ansicht nach notwendigerweise enthaltene Implikation einer universellen Kommunikationsgemeinschaft hin. Der späte Wittgenstein habe zwar einerseits die Notwendigkeit der „*pragmatischen Zeicheninterpretation als Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit*“⁶¹⁸ anerkannt, andererseits jedoch das transzendente Moment von Sprache unberücksichtigt gelassen und sei daher auch zur Behauptung eines inkompatiblen Sprachspielpluralismus gelangt. Apel möchte in diesem Punkt mit Wittgenstein über ihn selbst hinausgehen und anhand seiner Analysen zeigen, „daß ein Sprachspiel nicht aufgrund externer Beobachtung als

⁶¹⁶ Ebd. 161.

⁶¹⁷ Vgl. ebd.

⁶¹⁸ Ebd.

solches beschrieben werden kann, sondern nur aufgrund einer – wenn auch distanzierten – Teilnahme am Sprachspiel“⁶¹⁹. Demnach muss jeder Sprecher, der über Sprachspiele im allgemeinen Aussagen machen möchte, implizit voraussetzen, dass er prinzipiell mit allen Sprachspielen kommunizieren kann. Damit wird erneut die Notwendigkeit der impliziten Annahme einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft explizit. Aus diesen Überlegungen zieht Apel eine für das Projekt der sprachpragmatischen Transformation (er spricht selbst auch von ‚semiotischer Transformation‘) der Philosophie grundlegende Schlussfolgerung:

Das Problem, auf das die moderne Diskussion geführt hat, scheint darin zu bestehen, die kantische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis als Frage nach der Möglichkeit einer intersubjektiven Verständigung über Sinn und Wahrheit von Sätzen bzw. Satzsystemen zu erneuern. Das würde bedeuten, daß die kantische Erkenntniskritik als Bewusstseinsanalyse in eine Sinnkritik als Zeichen-Analyse zu transformieren wäre; deren »höchster Punkt« würde nicht die schon jetzt erreichbare objektive Einheit der *Vorstellungen* in einem als intersubjektiv unterstellten »Bewußtsein überhaupt« sein, sondern die durch konsistente Zeicheninterpretation dermaleinst zu erreichende Einheit der Verständigung in einem unbegrenzten intersubjektiven Konsens.⁶²⁰

Apel lehnt insofern das Programm der Logic of Science nicht grundlegend ab: der Übergang der Analyse unter den Bedingungen der Bewusstseinsphilosophie zu einer an Syntax und Semiotik orientierten Sprachphilosophie ist ihm grundsätzlich sympathisch. Er kritisiert allerdings die Fixierung auf eine Wissenschaftssprache unter Abstraktion von den pragmatischen Zusammenhängen, auf die seiner Ansicht nach auch eine Analyse wissenschaftlicher Sprachen nicht verzichten darf.

⁶¹⁹ Ebd. 162.

⁶²⁰ Ebd. 163f.

Im vorliegenden Zusammenhang ist die semiotische Transformation der kantischen Philosophie vor allem im Hinblick auf den apelschen Letztbegründungsansatz von Relevanz. Die albertsche Kritik an einer als hinreichende Begründung interpretierten Bezugnahme auf Evidenz möchte Apel *transzendentalpragmatisch rekonstruieren* und kritisch überprüfen. Grundlegend ist dabei die Kritik Apels an Albert, dass die Bezugnahme auf Evidenz nur dann als Dogmatismus zu bewerten sei, „wenn von der *Situation des erkennenden und argumentierenden Subjekts*, das in *performativ* explizierten *Behauptungen* (statements) seine Zweifel und seine Gewissheiten zur Diskussion stellt, von vornherein abgesehen wird“⁶²¹. Damit wird eine Trennung von Subjekt und Satz bzw. Aussagendem und Ausgesagtem vorgenommen, die sich nach Apel dem Vorwurf der abstractive fallacy aussetzt, denn die von Subjekten geäußerten Sätze werden vergegenständlicht und die übrigen, das Subjekt betreffenden ‚Befindlichkeiten‘ in den Bereich der empirischen Psychologie ausgelagert. Die geäußerten Sätze sollen nur nach Maßgabe formallogischer Kriterien überprüft werden. Unter diesen Voraussetzungen, so Apel, lasse sich die Bezugnahme auf Evidenz tatsächlich als Dogmatismus begreifen. Apel hält diese Abstraktion auch deshalb für verfehlt, weil er der Ansicht ist, dass „ohne *paradigmatische Erfahrungs-Evidenz* [...] ein funktionierendes Sprachspiel nicht zu denken [ist]“⁶²². Um diese These zu stützen bezieht er sich erneut auf den vom späten Wittgenstein konstatierten und für die Konstitution eines Sprachspiels grundlegenden *Zusammenhang von Sprachgebrauch und Lebenspraxis*. Durch diesen Zusammenhang wird seiner Ansicht nach nämlich deutlich, dass die Begründung einer Behauptung weder im Sinne einer formallogischen Ableitungsfunktion noch durch Rekurs auf sprachfreie und intuitive Bewusstseins-Evidenz erklärt werden kann. Eine Begründung besteht für Apel vielmehr aus zwei Komponenten: einerseits der Erkenntnis-Evidenz des einzelnen Subjekts und andererseits aus einem intersubjektiven Regelsystem, welches die

⁶²¹ Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, 48.

⁶²² Ebd. 50.

Manifestationsbedingungen der subjektiven Erkenntnis-Evidenz darstellt. Nur innerhalb und nach Maßgabe dieses Regelsystems können sich die subjektiven Evidenzen überhaupt mitteilen.

Vielmehr muss Begründung als Geltungsbegründung von Erkenntnis immer zugleich auf die möglichen Bewusstseins-Evidenzen der einzelnen kompetenten Erkenntnis-Subjekte (als autonomer Repräsentanten des transzendentalen Erkenntnis-Subjekts überhaupt) und auf die a priori intersubjektiven Regeln eines argumentativen Diskurses sich stützen, in dessen Kontext die Erkenntnis-Evidenzen als subjektive Zeugnisse objektiver Geltung zur intersubjektiven Geltung gebracht werden müssen.⁶²³

Dabei bleibt jedoch zunächst fraglich, was Apel mit ‚subjektiver Erkenntnis-Evidenz‘ eigentlich ausdrücken will. Immerhin nimmt das Fallibilismusprinzip des Kritischen Rationalismus gerade auch die Kritik am subjektiven Evidenzbezug nicht aus. Auch wenn die Bedeutung des Fallibilismusprinzips für die empirische Wissenschaft, die Formalwissenschaften (Logik und Mathematik) und in gewisser Hinsicht sogar für die Transzendentalphilosophie unbestreitbar sei, ist Apel dennoch der Ansicht, dass „selbst für die empirischen Wissenschaften die methodologische Unentbehrlichkeit von *Evidenz* im Sinne von *unbezweifelbarer Gewißheit*“⁶²⁴ nicht gelegnet werden kann. Mit Bezugnahme auf Peirce (den er als Begründer des Fallibilismusprinzips ansieht⁶²⁵) und Wittgenstein verweist Apel darauf, dass schon der Zweifel selbst Annahmen voraussetzt, die den Status der Gewissheit beanspruchen müssen, wenn sie nicht entweder als ‚paper doubt‘ (Peirce) oder leer laufendes Sprachspiel (Wittgenstein) auftreten wollen. Apel gibt allerdings zunächst zu, dass diese Kritik dem Kritischen Rationalismus prima facie nicht wirklich gerecht werde, da auch Peirce das Fallibilismusprinzip im Sinne eines *virtuell universalen* Zweifels verstanden habe. Demnach könne auch an den Voraussetzungen der Kritik

⁶²³ Ebd. 51.

⁶²⁴ Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, 53.

⁶²⁵ Vgl. ebd.

selbst *zumindest virtuell* gezweifelt werden.⁶²⁶ Apel unterscheidet daher zwischen einer *wissenschaftlichen* und einer *transzendentalpragmatischen Reflexion*. Letztere gebe den Blick auf jene Voraussetzungen frei, die auch der virtuelle Zweifel immer in Anspruch nehmen müsse, um überhaupt ein ernstzunehmender Zweifel zu sein.

Vom *philosophisch Reflexions-Standpunkt* lässt sich dann mit Bezug auf jedes Sprachspiel überhaupt – einschließlich des philosophischen Sprachspiels – sagen, daß *in seinem Rahmen* Zweifel und Kritik nur unter der Voraussetzung ihrer zureichenden Begründbarkeit durch Rekurs auf *unbezweifelbare paradigmatische Evidenz* sinnvoll sind.⁶²⁷

Apel gibt sich allerdings mit dieser Einteilung nicht zufrieden, sondern erklärt, dass die Frage nach dem Grund für die Existenzberechtigung beider Prinzipien – des Fallibilismusprinzips und des Evidenzprinzips – gestellt werden muss, und dass die Antwort auf diese Frage „nicht mehr und nicht weniger als eine angemessene transzendentalpragmatische Unterscheidung und Vermittlung zwischen der epistemologischen Ursprungsphilosophie der Neuzeit und der sprachanalytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts [erfordert, Anm. dch]“⁶²⁸. Apels Programm lässt sich insofern als Vermittlung von Bewusstseins-Evidenz und intersubjektiv-sprachlicher Geltung formulieren. Dabei lehnt er jede Lösungen ab, die eine der beiden Aspekte auf den anderen zu reduzieren versucht: so impliziere beispielsweise der Sprachspielpluralismus des späten Wittgenstein die Annahme, dass die Verifikation der Existenz einzelner Bewusstseins-Evidenzen nicht möglich sei, da diese selbst nur nach den genuin intersubjektiven Regeln der Sprache vollzogen werden könne. Andererseits lehnt er gleichzeitig jedoch auch jenes semantisch orientierte Modell der Wissenschaftslogik ab, welches davon ausgeht, dass Bewusstseins-Evidenz ein, der Proposition äußerlich

⁶²⁶ Dass dennoch eine Differenzierung zwischen dem ‚virtuell universellen Zweifel‘ und dem ‚paper doubt‘ im Sinne Peirce‘ vorgenommen werden kann, liegt nach Apel allein daran, „daß der *Fallibilismus*-Vorbehalt noch gar nicht den Anspruch erhebt, eine Aussage der empirischen Wissenschaft mit empirischen Gründen zu bezweifeln, sondern diese Möglichkeit nur im Prinzip eröffnet bzw. offenhält“ (Ebd. 58).

⁶²⁷ Ebd.

⁶²⁸ Ebd. 59.

bleibendes Element darstelle, welches nicht von der Philosophie, sondern der empirischen Psychologie untersucht werden müsse. Schließlich möchte Apel jedoch auch nicht, wie bereits erwähnt, die cartesianische Ursprungsphilosophie wieder beleben, in der das Evidenzerlebnis selbst zum rationalen Argument erhoben wird. Er schlägt daher vor, die Lösung in der eigentümlichen Verwobenheit beider Elemente (Bewusstseins-Evidenz und intersubjektiv-sprachlicher Geltung) innerhalb des Sprachspiels selbst zu suchen.

Eine Auflösung dieses Dilemmas scheint mir nur unter der (transzendentalpragmatischen) Voraussetzung möglich, daß Bewußtseins-Evidenz und intersubjektive Geltung von sprachlich formulierten Argumenten einerseits nicht aufeinander reduzierbare Instanzen der Wahrheitsproblematik sind, andererseits aber solche Instanzen in Sprachspielen immer schon in eigentümlicher Weise verwoben sind.⁶²⁹

Die Ablehnung der Ursprungsphilosophie veranlasst Apel, intersubjektive Geltung nicht in Bezug auf Bewusstseins-Evidenz, sondern im Hinblick auf einen, durch argumentativen Diskurs herbeigeführten Konsens zu erklären.⁶³⁰ Dieser Konsens selbst – und das ist ein wichtiges Spezifikum der apelschen Theorie – benötigt jedoch ebenfalls einen *Rekurs auf Erkenntnis-Evidenz*.

Die Konsens-Bildung in der Interpretationsgemeinschaft der Wissenschaftler [kann] aufgrund des argumentativen Diskurses keineswegs ohne einen epistemologischen Rückgang auf *Erkenntnis-Evidenzen* gedacht werden [...].⁶³¹

Es folgt nun ein entscheidender Schritt in der Argumentation, denn Apel unterscheidet weiter zwischen einer – wie ich es nennen möchte –

⁶²⁹ Ebd. 59f.

⁶³⁰ Da für Apel an dieser Stelle nicht die Frage nach der Bedeutung des Diskurses für die Konsensbildung bzw. den Wahrheitsbegriff im Mittelpunkt des Interesses steht, wird der Diskurs- und Konsensbegriff hier als Grundlage für den Begründungsbegriff in *Abgrenzung zur Ursprungsphilosophie* eingeführt.

⁶³¹ Ebd. 61.

Erkenntnis-Evidenz erster und zweiter Stufe. Zwar sei prinzipiell jedes Sprachspiel und jede darin integrierte Erkenntnis-Evidenz selbst hinterfragbar, das philosophische Sprachspiel jedoch, welches diese Feststellung, wie der Kritische Rationalismus, zum Prinzip erheben möchte, müsse eine Evidenz in Anspruch nehmen, die dieser Hinterfragbarkeit nicht in gleicher Weise ausgesetzt sei und deshalb auf eine Letztbegründung hindeute.

Dem Umstand, der für den letzthinnigen Vorrang der Kritik zu sprechen schien [...], korrespondiert jetzt der Umstand, daß das *philosophische Sprachspiel* selbst auf Evidenzen muß rekurrieren können, die im Prinzip keinem der empirisch revidierbaren Sprachspiel-Paradigmata gleichgestellt werden können. Und dieser Umstand scheint eher für den Vorrang der Letztbegründung vor dem *Prinzip permanenter Kritik* zu sprechen.⁶³²

Wie begründet Apel diese Behauptung? Ein entscheidendes Argument Apels gegen die (naheliegende) These, dass auch die *philosophische* Reflexion auf die Bedingungen der Kritik selbst fallibel sei, liegt darin, dass die Selbstanwendung des Fallibilismusprinzips in eine Paradoxie führen muss, denn insofern das Fallibilismusprinzip selbst fallibel ist, ergibt sich daraus, dass eben gerade nicht alles fallibel ist. Daraus zieht Apel die Schlussfolgerung, dass die Geltung des Fallibilismusprinzips nicht auf die Bedingungen des Prinzips selbst angewendet werden kann. Damit ergibt sich Apels Ansicht nach die Möglichkeit, den Anspruch auf Letztbegründung rational zu verteidigen. Dieser Bereich besteht in den Voraussetzungen bzw. Bedingungen, die das Fallibilismusprinzip selbst in Anspruch nehmen muss, und die seinem Geltungsbereich entzogen sind.

Damit ist nun aber die transzendentalpragmatische Dimension der nichtkritisierbaren Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiv gültiger philosophischer Kritik und Selbstkritik in hinreichend radikaler Form eröffnet: Was gehört zu diesen Bedingungen? – In dieser Frage

⁶³² Ebd. 64.

konzentriert sich m. E. das Problem der philosophischen Letztbegründung.⁶³³

Die Konzeption einer Letztbegründung besteht nach Ansicht von Apel demnach darin, Voraussetzungen freizulegen, „die weder ohne Selbstwiderspruch durch Kritik in Frage gestellt werden können noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet werden können“.⁶³⁴ Damit verkehrt Apel den Vorwurf des Zirkelschlusses, der innerhalb des Münchhausen-Trilemmas eines der drei Argumente gegen eine Letztbegründung darstellt, in ein Argument für die Möglichkeit einer Letztbegründung.

Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, dann gehört es eben zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon erkannt haben muss, wenn das Sprachspiel der Argumentation *Sinn* behalten soll.⁶³⁵

Von besonderem Interesse für unseren Zusammenhang ist auch, dass Apel mit Jaakko Hintikka⁶³⁶ der Ansicht ist, dass der kartesische Satz des *cogito ergo sum* nicht als formallogischer Schluss begriffen werden kann, da ansonsten die Existenz des Ego in der Majorprämisse implizit vorausgesetzt werden muss.⁶³⁷ Damit sei widerlegt, dass der kartesische Beweis der Ich-Existenz mit formallogischen Mitteln dargestellt werden könne. Interessant ist dies vor allem deshalb, weil Apel andererseits ja auch die Bezugnahme auf eine Bewusstseins-Evidenz im Sinne der Introspektion ablehnt und so zu dem Schluss gelangt, dass die Gewissheit des *cogito ergo sum* „auf dem Primat einer zugleich kommunikativen und reflexiven Situations-Erfahrung [beruht, Anm. dch], in der das aktuelle Selbstverständnis (und damit das Ich-Bewußtsein) und das Verstehen der Existenz der Anderen *gleichursprünglich*

⁶³³ Ebd. 66.

⁶³⁴ Ebd. 67.

⁶³⁵ Ebd. 69.

⁶³⁶ Hintikka, *Cogito, Ergo Sum: Inference of Performance*.

⁶³⁷ Vgl. dazu auch Zimmerli, *Transzendente Argumente oder: Die Frage nach der Philosophie als Frage nach dem Philosophieren*, 129.

sind – so wie es in der Tat von G. H. Mead und von M. Heidegger übereinstimmend behauptet wird“⁶³⁸.

Apel gibt also die Rede von der Notwendigkeit der Evidenzerfahrung zum Zwecke der Möglichkeit einer Letztbegründung nicht auf, verändert jedoch die Genese ihres Bezugspunktes: sie speist sich nicht mehr aus der Introspektion des einzelnen Subjekts nach dem Modell der Bewusstseinsphilosophie, sondern findet ihre Grundlage in einem Ich-Bewusstsein, welches als Resultat kommunikativer bzw. intersubjektiver Prozesse verstanden wird. Damit wird ein Zusammenhang zwischen dem Identitätskonzept von Habermas und der Letztbegründungskonzeption Apels deutlich, aus dem sich der systematische Zusammenhang zwischen dem ersten und dem zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit begründet.

Fassen wir zusammen: Die erste der beiden von Apel selbst nicht systematisch unterschiedenen Formen der Letztbegründung bezieht sich auf die Rekonstruktion der transzendentalen Voraussetzung bestimmter moralisch imprägnierter Regeln, die jeder Sprecher notwendigerweise in Anspruch nehmen muss und welche nach Apels Ansicht sogar Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Selbstbewusstsein überhaupt sind. Apel schließt dann von der Unumgänglichkeit der transzendentalen Akzeptanz auf die Geltung der Normen für jenes Subjekt, welches sich nur unter Inanspruchnahme dieser Regeln bzw. Argumentationsvoraussetzungen zum Subjekt entwickeln konnte. Vorausgesetzt wird bei dieser Argumentation von Apel nur noch, dass überhaupt die moralische bzw. irgendeine Frage gestellt werden soll. Insofern dies nicht der Fall ist, gibt es keine Notwendigkeit für eine Antwort und damit auch nicht für eine Ethik mit Letztbegründungsanspruch. Auf die moralische Frage beschränkt, folgt daraus, dass nur *wenn* nach der Möglichkeit der Legitimation der Sollgeltung von Normen gefragt wird, überhaupt eine Antwort im Sinne Apels gegeben werden kann. Apels starke These lautet dann allerdings, *wenn* die Frage tatsächlich ernsthaft gestellt wird, *muss* die Antwort so ausfallen, wie sie von

⁶³⁸ Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, 72.

ihm formuliert worden ist. Seiner Ansicht nach sind also die transzendentalpragmatischen Voraussetzungen von Argumentation weder zu leugnen noch in irgendeiner Weise fallibilistisch.

Die zweite Begründungsstrategie kann als eine an der Kritik des Kritischen Rationalismus gewachsene Transformation des Evidenzbegriffs beschrieben werden, die sich vor allem auf die abstractive fallacy der ‚Logic of Science‘ bezieht und zu dem Schluss kommt, dass der Evidenzbegriff dergestalt mit der intersubjektiven Geltung sprachlich vermittelter Argumentation verwoben ist, dass weder eine Reduzierung des einen auf das andere möglich ist, noch die Streichung eines der beiden Elemente. Letztendlich stellt sich diese zweite Argumentationsstrategie als Versuch dar, Annahmen der Ursprungsphilosophie in einer Art und Weise mit dem Privatsprachenargument Wittgensteins zu verbinden, dass einerseits der transzendente Charakter des Evidenzbegriffs beibehalten werden kann, ohne dabei andererseits auf den Regelbegriff Wittgensteins zu verzichten. Descartes methodischer Individualismus bietet mit seinen Problemen der Verifikation der *res cogitans*⁶³⁹ allein keine Anknüpfungsmöglichkeit für einen an Hegels Kantkritik orientierten Entwurf einer modernen Ethik und Wittgensteins unversöhnlicher Sprachspielpluralismus gefährdet andererseits die Durchführung einer letztbegründeten Ethik, deren Notwendigkeit Apel in Auseinandersetzung mit dem Positivismus ausgearbeitet hat. Apel sucht hier mithin eine Synthese der verschiedenen Konzeptionen herzustellen, ohne gleichzeitig die für problematisch erachteten Theorieimplikationen zu übernehmen.

4.3 Die universalpragmatische Begründungskonzeption von Habermas

Der Positivismusstreit

Auch zwischen Albert und Habermas war es im Zusammenhang des Positivismusstreits in den sechziger Jahren zu einer Diskussion über die

⁶³⁹ Vgl. auch Rorty, *Der Spiegel der Natur*.

Methoden der Sozialwissenschaften gekommen, in deren Verlauf Habermas gegenüber Albert eine Kritik geltend macht, die der apelschen durchaus ähnlich ist. Habermas argumentiert damals noch deutlicher als heute aus einer Perspektive Kritischer Theorie, gibt jedoch bereits Hinweise, die sich als Ausgangspunkt für die Frage nach seinem Verständnis von Letztbegründung sehr gut eignen. Im Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Habermas und Albert steht die Philosophie Karl Poppers, um deren Interpretation und Implikationen beide Theoretiker streiten. Nach Ansicht Habermas' richtet sich die von Popper vorgeschlagene Methode der Sozialwissenschaften zu stark am Vorbild der Naturwissenschaft aus; hierin liegt auch der Grund, dass Habermas Popper als Positivisten begreift, und Albert weist zu recht darauf hin, dass Habermas den Begriff ‚Positivismus‘ in einem sehr umfassenden Sinn verwendet⁶⁴⁰. Habermas antwortet auf diese Kritik mit dem interessanten Hinweis, dass Popper tatsächlich kein reiner Vertreter einer positivistischen Lehre sei, sondern in einigen Punkten seiner eigenen Auffassung durchaus entgegenkomme. Dies sei sogar der Grund für seine Beschäftigung mit Popper.

Poppers Theorie habe ich für die Auseinandersetzung gewählt, weil er meinen Bedenken gegen den Positivismus bereits einen Schritt entgegenkommt.⁶⁴¹

Dennoch weist Habermas auf grundlegende Differenzen zwischen einer Kritischen Theorie der Gesellschaft und dem Kritischen Rationalismus hin, wobei für den vorliegenden Zusammenhang vor allem die Überlegungen zum Begründungsproblem von Interesse sind.

Den empirisch verfahrenen Sozialwissenschaften wirft Habermas zunächst vor, im Begriff des Systems den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang, oder „das Ganze“⁶⁴² wie Habermas sich hier noch ausdrückt, als *System* zu beschreiben. Dieser System-Perspektive liege ein funktionales Verständnis sozialer Zusammenhänge zugrunde, das der Übertragung des

⁶⁴⁰ Albert, *Der Mythos der totalen Vernunft*, 196, Fußnote 4.

⁶⁴¹ Habermas, *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*, 236.

⁶⁴² Habermas, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, 155f.

Erkenntnisinteresses der Naturwissenschaften (Naturbeherrschung) auf die Sozialwissenschaften geschuldet sei, deren Gegenstandsbereich sich nach Ansicht der Kritischen Theorie einer solchen Analyse nur um den Preis der Vergegenständlichung fügen kann. Nur wenn erstens der Begriff des ‚Systems‘ durch den Begriff der ‚Totalität‘ im Sinne einer dialektischen Analyse ersetzt und zweitens die Rückwirkung dieser Totalität auf den Forschungsprozess selbst begriffen werde, könne eine „Verfälschung des Objekts“⁶⁴³ im Sinne einer Vergegenständlichung verhindert werden. Habermas bringt dieses reziproke Verhältnis von Analysegegenstand und gesellschaftlicher Totalität auf den Punkt, indem er erklärt, „daß es unvermitteltes Wissen nicht gibt“⁶⁴⁴. Eine Wissenschaft, die sich frontal auf das vermeintlich voraussetzungslose Objekt ‚dort draußen‘ richtet, übersieht demnach die in diesem enthaltenen Vermittlungsmomente und wird zur blinden Apologetin einer hinter ihrem Rücken agierenden Totalität. Diese Feststellung beinhaltet das, noch für die Diskursethik bedeutsame Moment eines Zirkels der „natürlichen Hermeneutik der sozialen Lebenswelt“⁶⁴⁵. Mit anderen Worten, wer etwas erforschen will, handelt *niemals* voraussetzungslos, sondern muss berücksichtigen, dass der Kontext (Lebenswelt) in und aus dem heraus er handelt und forscht, den Gegenstand seiner Analyse erst als solchen herstellt bzw. den Blick auf den Gegenstand als *Analysegegenstand* lenkt. Da sich dieser Kontext als Objektbereich der Analyse niemals völlig erschließt, sondern ihr immer ‚einen Schritt voraus‘ ist, entsteht ein Zirkel, der die Intentionen der analytischen Methode im Bereich der Sozialwissenschaft ad absurdum führt und die Bedeutsamkeit der Hermeneutik zum Vorschein bringt.⁶⁴⁶ Gleiches trifft auf den Kritikbegriff des Kritischen Rationalismus zu: auch er benötigt, um überhaupt angewandt werden zu können, bestimmte Voraussetzungen, die zur Bedingung der Möglichkeit von Kritik überhaupt werden. Bei Apel war die Analyse dieser Präsuppositionen integraler Bestandteil der transzendentalpragmatischen Begründungskonzeption. Albert bestreitet in seiner Erwiderung auf

⁶⁴³ Ebd. 158.

⁶⁴⁴ Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, 239.

⁶⁴⁵ Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, 158.

⁶⁴⁶ Vgl. Gadamer, Wahrheit und Methode.

Habermas⁶⁴⁷ die Notwendigkeit einer Begründung des Kritikprinzips, indem er im Anschluss an Popper erklärt, dass eine rationale Selbstbegründung des Kritischen Rationalismus nicht möglich sei. Das bedeutet allerdings, dass die Bedingung der Möglichkeit von Kritik selbst weder analysiert werden kann noch überhaupt zur Kritik freigegeben ist. Die reflexive Anwendung des Kritikprinzips ist demnach nicht möglich. Habermas fasst dies in einer Bemerkung zu Bartley folgendermaßen zusammen:

Durch eine Festsetzung entzieht er [William W. Bartley, Anm. dch] nämlich alle die Maßstäbe der Kritik, die wir, um zu kritisieren, voraussetzen müssen.⁶⁴⁸

Genau darin liegt nach Einschätzung von Habermas das Problem der positivistischen Einstellung des Kritischen Rationalismus, denn diese Stilllegung der Kritik in Bezug auf ihre eigenen Voraussetzungen entspricht der Ignoranz des *deduktiven* Ansatzes gegenüber jener Theorie, die in der Tradition von Hegel der Überzeugung ist, dass es unvermitteltes Wissen nicht geben kann. Habermas stellt dieser Methode das Prinzip der *Argumentation* gegenüber, die sich von jener dadurch unterscheidet, „daß sie die Prinzipien, nach denen sie verfährt, stets mit zur Diskussion stellt“⁶⁴⁹. Entscheidend ist hier das *reflexive Moment* der Argumentation im Vergleich zur deduktiven Schlussform: die Argumentation kann (als Kommunikationsform des Diskurses) implizite Voraussetzungen direkt selbst zum Inhalt ihrer Erörterungen machen. Der Methode der Deduktion fehlt dieses Merkmal, sie erliegt dem Schein der Tatsachen, die sich als reines Faktum ohne Konstitutionsbedingung präsentieren. In diesem Hinweis auf die Naivität der methodischen Annahmen des Kritischen Rationalismus liegt ein wichtiger Aspekt der Kritik Habermas' an den Konzeptionen Poppers und Alberts.⁶⁵⁰ Festgehalten werden muss vor allem, dass Habermas dem

⁶⁴⁷ Albert, Der Mythos der totalen Vernunft.

⁶⁴⁸ Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, 253.

⁶⁴⁹ Ebd. 253.

⁶⁵⁰ Natürlich kritisiert Habermas weder die Deduktion als Schlussform überhaupt, noch die Naturwissenschaft als solche – im Gegenteil: Seine Kritik richtet sich vielmehr gegen die Übertragung der deduktiven Methode auf den Bereich der Sozialwissenschaft, wobei der entscheidende Aspekt in der Anwendung einer positivistischen Methode liegt, die von

Fallibilismusprinzip hier – einige Zeit vor der Publikation der Theorie des kommunikativen Handelns – das Prinzip der Argumentation entgegenstellt und erklärt, dass in diesem eine Form umfassender Rationalität enthalten sei. Besonders bedeutsam für die Leitfrage ist dabei, dass Habermas bereits damals die Möglichkeit einer Letztbegründung generell bestreitet. Rationalität konstituiert sich demnach aus dem reflexiven Bedingungsverhältnis von Kritik und deren Möglichkeitsbedingungen. Beides steht in einem zirkulären Verhältnis, welches durch die deduktive Methode nicht erschlossen werden kann.

Was als Kritik gelten kann, darüber läßt sich immer nur anhand von Kriterien befinden, die im Prozeß der Kritik erst gefunden, geklärt und möglicherweise revidiert werden. Das ist die Dimension umfassender Rationalität, die, *einer Letztbegründung unfähig*, sich gleichwohl in einem Zirkel der reflexiven Selbstrechtfertigung entfaltet.⁶⁵¹

Die Behauptung des Kritischen Rationalismus, die Voraussetzungen des Kritikprinzips seien gegenüber Kritik selbst sakrosankt, ist nach Habermas und Apel inakzeptabel. Habermas legt den Schwerpunkt im Zusammenhang des Positivismusstreits auf eine Kritik der Vergegenständlichung subjektiver Elemente als Folge des Wertfreiheitspostulats der Wissenschaft. Dabei macht er deutlich, inwiefern das Wertfreiheitspostulat auf die Selbstvergessenheit des *Interesses* der Wissenschaft zurückzuführen ist, um

ihren eigenen Voraussetzungen abstrahiert bzw. sich dieser nicht bewusst ist. Insofern kritisiert auch Habermas nicht jede spezifische Anwendung in diesem Bereich, sondern nur ihre ‚selbstvergessene‘ Übertragung. Vgl. dazu vor allem Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, 170ff.

⁶⁵¹ Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, 253f [Hervorhebung dch].

anschließend diese Selbstvergessenheit durch die Analyse des Zusammenhangs von Arbeit und Wissenschaft in der bürgerlichen Gesellschaft zu durchbrechen.⁶⁵² Der Sphäre der Arbeit stellt Habermas die Sphäre der Interaktion gegenüber⁶⁵³, wobei für letztere das Prinzip der Kommunikation bzw. Argumentation grundlegend ist. Da die vorliegende Arbeit vor allem die Diskursethik zum Gegenstand hat, wird insbesondere auf die Einführung des Argumentationsbegriffs eingegangen, aus dessen Voraussetzungen, wie gezeigt, nach Ansicht von Apel und Habermas die formalen Bedingungen einer Ethik des Diskurses extrahiert werden können, die sich als deontologisch, formalistisch, kognitivistisch und universalistisch versteht. Schon im Zusammenhang des Positivismusstreits wird also deutlich, dass der Begriff der Argumentation und des Diskurses zwar – ähnlich den Prinzipien des Kritischen Rationalismus – auf uneingeschränkte Kritik ausgerichtet ist, diese *im Diskurs* jedoch aufgrund ihrer Einbettung in kommunikatives Handeln einerseits einen reflexiven Charakter besitzt und andererseits auf die „Idee eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus“⁶⁵⁴ ausgerichtet bleibt.

Wir können Kritik, die nicht definiert werden kann, weil sich die Maßstäbe der Rationalität in ihr selbst erst explizieren lassen, behelfsweise als einen Prozess auffassen, der in herrschaftsfreier Diskussion fortschreitende Auflösung von Dissens einschließt.⁶⁵⁵

Zusammenfassend kann zunächst darauf hingewiesen werden, dass Habermas und Apel nicht das Kritikprinzip des Kritischen Rationalismus als solches ablehnen, sondern vielmehr den Status desselben anders beurteilen. Habermas bringt die Kriterien für Kritik in ein direktes Verhältnis zum Prozess der Konsensfindung und übt damit Kritik am rein deduktiven Argumentationsmodell des Kritischen Rationalismus.

⁶⁵² Vgl. auch Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie. Habermas, Erkenntnis und Interesse.

⁶⁵³ Vgl. Habermas, Arbeit und Interaktion.

⁶⁵⁴ Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, 254.

⁶⁵⁵ Ebd.

Vielmehr sind die Kriterien, anhand deren jeweils Übereinstimmung erzielt werden kann, selber abhängig von dem Prozeß, den wir als einen Prozeß zur Erzielung von Konsensus auffassen.⁶⁵⁶

Prima facie würde auch Apel diesem Vorschlag zustimmen. Letztendlich lässt sich aber der jeweiligen Kritik beider Theoretiker am Kritischen Rationalismus schon *ein Hinweis auf ihre eigenen Differenzen* entnehmen. Apel hatte gegenüber Albert argumentiert, dass die Selbstanwendung des Kritikprinzips auf die Voraussetzung von Kritik zu einem performativen Widerspruch führen müsste, durch den, unter Voraussetzung der Notwendigkeit rationaler Fragen, ein Bereich *infallibler* Erkenntnis ausgezeichnet werden kann. Habermas hingegen bringt die Voraussetzungen von Kritik und den Diskurs in ein *wechselseitiges* Abhängigkeitsverhältnis, in dem *kein* Bereich *ex ante* einer möglichen Veränderung entzogen ist. So hält er fest:

Die Idee der Übereinstimmung schließt die Unterscheidung von wahren und falschem Konsensus nicht aus; *aber diese Wahrheit lässt sich nicht revisionsfrei definieren.*⁶⁵⁷

Unter der Voraussetzung, dass metaphysisches Denken an der Auszeichnung infalliblen Wissens zu erkennen ist⁶⁵⁸, bleibt Habermas damit seinem eigenen nachmetaphysischen Anspruch treu.

Methodenfallibilismus und Datenontologie: Zur methodischen Bedeutung der Universalpragmatik

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Habermas mit Hilfe der Universalpragmatik universale Elemente kommunikativen Handelns⁶⁵⁹ analysiert, auf deren Geltungsgehalt sich die Diskursethik bei ihrem Anspruch auf Universalismus bezieht. Es stellt sich daher die Frage, worin die spezifische Differenz zwischen Habermas' Universalpragmatik und Apels

⁶⁵⁶ Ebd.

⁶⁵⁷ Ebd. [Hervorhebung dch].

⁶⁵⁸ Habermas, Rückkehr zur Metaphysik, 902.

⁶⁵⁹ Vgl. Habermas, Was heißt Universalpragmatik, 174.

Transzendentalpragmatik besteht, wenn vorausgesetzt werden kann, dass Habermas zwar das Ziel verfolgt, eine universale Ethik zu entwickeln, allerdings gleichzeitig keinen Bereich auszeichnen möchte, der jeder Revidierbarkeit entzogen ist. Streng genommen bezieht sich eigentlich nur einer der in der Universalpragmatik analysierten Geltungsansprüche auf das Programm der Begründung einer *Ethik*: der Geltungsanspruch der Richtigkeit. Da die Universalpragmatik allerdings den Anspruch erhebt, *sämtliche* Geltungsansprüche der Rede zu analysieren, ist sie im Ganzen als eine Analyse der, in kommunikatives Handeln eingelassenen Rationalität anzusehen und stellt nur systematisch gleichzeitig die Grundlage einer Begründung der Diskursethik zur Verfügung.

Normativität im engeren Sinne der verpflichtenden Orientierung des Handelns fällt nicht mit der Rationalität verständigungsorientierten Handelns im ganzen zusammen.⁶⁶⁰

Im Folgenden soll daher genauer auf den *systematischen* Status und die Begründungsansprüche der Universalpragmatik eingegangen werden. Habermas schließt zunächst an Apels Kritik des abstraktiven Fehlschlusses (abstractive fallacy) gegenüber dem Wiener Kreis an, wenn er erklärt, „daß nicht nur Sprache, sondern auch Rede, also die Verwendung von Sätzen in Äußerungen, einer logischen Analyse zugänglich ist“⁶⁶¹. Habermas verwendet den Terminus ‚logische Analyse‘ an dieser Stelle als Gegenbegriff zur empirisch-deduktiven Methode des Positivismus oder der ‚Logic of Science‘ und bezeichnet damit die methodische Einstellung, „die wir bei rationalen Nachkonstruktionen von Begriffen, Kriterien, Regeln und Schemata einnehmen“.⁶⁶² Dieses Verfahren verfolgt nach Habermas vor allem die Absicht, *vortheoretisches Wissen* zu rekonstruieren und bezieht sich dabei auf den Begriff des ‚Verstehens‘ oder ‚Explizierens‘ (kommunikative Erfahrung). Systematisch steht dem Begriff des Verstehens

⁶⁶⁰ Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 191f.; vgl. auch Habermas, Faktizität und Geltung, 19.

⁶⁶¹ Habermas, Was heißt Universalpragmatik, 180.

⁶⁶² Vgl. ebd. 183.

das methodische Vorgehen der nomologischen Wissenschaften gegenüber, deren Interesse sich in den Begriffen ‚Beobachten‘ oder ‚Beschreiben‘ zentriert (sensorische Erfahrung).⁶⁶³ Entscheidend ist für Habermas' Analyse das Begriffspaar ‚Verstehen/Explizieren‘. Jedes sinnhafte symbolische Gebilde ist in verschiedener Hinsicht explizierbar. Habermas unterscheidet zwischen zwei Stufen der Bedeutungsexplikation: erstens besteht die Möglichkeit, einen Satz oder ein Schriftstück ausschließlich in Bezug auf den semantischen Gehalt, d.h. den darin enthaltenen Sinn zu explizieren. Andererseits kann die symbolische Struktur auch auf ihre impliziten Konstitutionsregeln hin analysiert werden. Mit anderen Worten, ein Leser/Hörer versucht entweder zu begreifen, was der Autor/Sprecher sagen *will*, oder *wie* er es sagen *kann*. Dies entspricht der von Gilbert Ryle eingeführten Differenzierung von ‚know how‘ und ‚know that‘⁶⁶⁴, auf die Habermas an dieser Stelle Bezug nimmt⁶⁶⁵. Insofern nun die Analyse des ‚know that‘ unvermeidbare Konstitutionsbedingungen der Sprache freilegt, können daraus Rückschlüsse auf die Inanspruchnahme bestimmter Voraussetzungen all jener Subjekte gezogen werden, die die Fähigkeit zur Realisierung der analysierten symbolischen Struktur besitzen.

Wenn das zu rekonstruierende vortheoretische Wissen allgemeiner Art ein universelles Können, eine allgemeine kognitive, sprachliche oder interaktive Kompetenz (oder Teilkompetenz) ausdrückt, zielt das, was als Bedeutungsexplikation beginnt, auf die Rekonstruktion von Gattungskompetenzen.⁶⁶⁶

Die Universalpragmatik versteht sich insofern als eine rekonstruktive Analyse der Konstitutionsbedingungen kommunikativen Handelns. Damit bezieht sie sich auf das ‚know that‘ zweiter Stufe von Äußerungen. Wenn bei dieser Analyse universale Regeln extrahiert werden können, wird deutlich, dass *jeder* Sprecher bestimmte Voraussetzungen machen muss, um korrekte Äußerungen zu formulieren. Bemerkenswerterweise erklärt Habermas nun,

⁶⁶³ Vgl. hierzu Henrich, Daniel C., Vom Sehen zum Sprechen - vom Beobachten zum Handeln.

⁶⁶⁴ Vgl. Ryle, Der Begriff des Geistes.

⁶⁶⁵ Vgl. Habermas, Was heißt Universalpragmatik, 188.

⁶⁶⁶ Ebd. 190.

dass es Chomskys Verdienst sei, „diese Idee am Beispiel der Grammatiktheorie [...] entwickelt zu haben“⁶⁶⁷. Auch hält Habermas Chomskys *methodisches* Vorgehen dabei für legitim und *hinreichend*:

Daher scheint mir das von Chomsky und vielen anderen praktizierte Verfahren sinnvoll und hinreichend zu sein: man geht von klaren Fällen, bei denen die Reaktionen der Befragten nicht streuen, aus, um auf dieser Grundlage Strukturbeschreibungen zu entwickeln und im Lichte der gewonnenen Hypothesen sodann die unklaren Fälle in der Weise zu präsentieren, daß der Befragungsprozeß eine hinreichende Klärung auch in diesen Fällen herbeiführen kann. Ich sehe in einem solchen Zirkel nichts Falsches; in einem solchen Zirkel zwischen Präzisierung des Gegenstandsbereichs und Theoriebildung bewegen sich alle Forschungsprozesse.⁶⁶⁸

Ohne auf die Details der Theorie Chomskys eingehen zu können, soll die Bedeutung des letzten Satzes des Zitates hervorgehoben werden: im Gegensatz zu Apel sieht Habermas offensichtlich kein Problem darin, die Methode der Rekonstruktion an das Vorgehen empirischer Wissenschaften anzugleichen. Eine auf empirische Erhebungen gegründete These bleibt nach dem Falsifikationsprinzip allerdings notwendigerweise vorläufig und kann nicht den Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben. Damit bleibt die *Methode* der Universalpragmatik selbst *fallibel*, was dem Anspruch von Apel widerspricht.

Die Rekonstruktion allgemeiner und notwendiger Präsuppositionen, unter denen sich sprach- und handlungsfähige Subjekte miteinander über etwas in der Welt verständigen – diese Erkenntnisbemühung des Philosophen ist nicht weniger fallibel als alles übrige, was dem läuternden und zermürenden Prozeß der wissenschaftlichen Diskussion ausgesetzt wird und – for the time being – stand hält.⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ Ebd. Vgl. auch Chomsky, *Syntactic Structures*. Chomsky, *Reflexionen über Sprache*.

⁶⁶⁸ Habermas, *Was heißt Universalpragmatik*, 197.

⁶⁶⁹ Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 129f.

Dies deutet darauf hin, dass Habermas bereit ist, den metaphysischen Anspruch der Begründungskonzeption Apels durch die Falsifizierbarkeit empirischer Annahmen zu ersetzen. Besteht der Unterschied zwischen Apels Transzendentalpragmatik und Habermas' Universalpragmatik also im Status der Methode beider Konzeptionen? Immerhin unterscheidet auch Habermas bei der Analyse einer Sprache zwischen zwei *ontologischen* Ebenen⁶⁷⁰, die an der Unterscheidung von ‚know how‘ und ‚know that‘ orientiert sind: einerseits die Ebene des positiven Sprachverhaltens, andererseits die Ebene des (für die erste Ebene) konstitutiven Regelbewusstseins (der Begriff stammt, wie bereits erwähnt, von Searle). Eine ontologische Differenz erkennt Habermas hier unter anderem deshalb, weil „Beobachtungen stets ein Wissen von etwas Partikularem [bedeuten], während das Regelbewusstsein kategoriales Wissen enthält“⁶⁷¹. Die Begriffe ‚Beschreiben‘ und ‚Explizieren‘ können nun auf den Teil der Sprachwissenschaft angewendet werden, der sich entweder mit dem rein positiven Sprachverhalten oder dem kategorialen Regelbewusstsein auseinandersetzt: während die linguistische Theorie der existierenden, positiven Sprachen dann einer empirischen Wissenschaft entspricht, verhält sich die Theorie der Rekonstruktion, die Habermas mit der Universalpragmatik entwirft, „zu ihrem Gegenstandsbereich wie eine Bedeutungsexplikation zu ihrem Explikandum“⁶⁷².

Halten wir fest: Habermas orientiert sich methodisch am empirisch-linguistischen Verfahren der Phänomenbeschreibung, unterscheidet jedoch anschließend zwischen zwei verschiedenen *ontologischen* Stufen der Daten.

So unterscheiden sich die Daten, wenn man will, nach ihrer ontologischen Stufe.⁶⁷³

Auf der methodischen Ebene der Datenerhebung bleibt damit das Moment der Fallibilität erhalten, wohingegen auf der Datenebene selbst eine Differenzierung des Status der Gültigkeitsbedingungen auch nach Habermas

⁶⁷⁰ Vgl. Habermas, Was heißt Universalpragmatik, 191.

⁶⁷¹ Ebd. 191f.

⁶⁷² Ebd. 192.

⁶⁷³ Ebd. 191.

angebracht ist. Die Universalpragmatik ist stark an den sprachphilosophischen Überlegungen von John L. Searle orientiert.⁶⁷⁴ Im Kontext der Kritik an Apel wurde bereits auf die Begriffe der regulativen und konstitutiven Regeln sowie der institutionellen Tatsachen bei Searle hingewiesen. Apel wurde dahingehend kritisiert, dass er konstitutive Regeln zu ontologischen Regeln erhebt. Habermas orientiert sich auch in Bezug auf den Regelstatus an Searle. Die von ihm dargestellte Unterscheidung von ‚know how‘ und ‚know that‘ findet ihren Ursprung bei Searle, und Habermas hält ebenfalls an dem institutionellen Charakter von konstitutiven Regeln fest. Die Rede von einer *ontologischen* Differenz zwischen ‚know how‘ und ‚know that‘ ist insofern irreführend. Habermas möchte damit letztendlich nur deutlich machen, dass er an dem Erbe der kantischen Transzendentalphilosophie in Form von Regeldifferenzierungen festhält: wenn Kant die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung erklärt⁶⁷⁵ und diese in Form von Kategorien analysiert und sogar deduziert, so sind bei Habermas und Searle die Bedingungen der Sprache zugleich die Bedingungen der Sprache als institutionelle Tatsache. Diese Bedingungen treten bei Searle und Habermas allerdings nicht als Kategorien, sondern als (konstitutive) Regeln in den Blick. Der Kategorienbegriff bei Kant wird damit durch den Regelbegriff abgelöst. Der entscheidende Unterschied zu Kant besteht dann darin, dass es eine Deduktion der konstitutiven Regeln bei Searle und Habermas nicht gibt.⁶⁷⁶

Der Abschluss der Begründungskonzeption bei Habermas

Im Kapitel „Sprache statt Metaphysik“ wurden die grundlegenden Merkmale und die systematischen Überlegungen der Diskursethik als eine Neuaufnahme der Kantischen Ethik vorgestellt. Der Universalisierungsgrundsatz ›U‹ wurde dabei als zentrales Prinzip der

⁶⁷⁴ Vgl. Searle, Sprechakte.

⁶⁷⁵ Kant, IV 158 (KrV A).

⁶⁷⁶ Diese Parallelisierung der theoretischen Philosophie Kants mit der Sprachphilosophie Searles und Habermas' wird hier nicht weiter verfolgt, da der Schwerpunkt der Arbeit auf der praktischen Philosophie von Habermas liegt.

Diskursethik vorgestellt. Anschließend wurde die Detranszendentalisierung der Kantischen Ethik durch die Diskursethik analysiert. Nach den bisher erfolgten Überlegungen zur Universalpragmatik ist nun der Punkt erreicht, an dem wir direkt an das Kapitel über die Diskursethik als Rekonstruktion der Kantischen Ethik anschließen können, um unter Bezugnahme auf die zwischenzeitlich erarbeiteten Erkenntnisse den Abschluss der Begründungskonzeption bei Habermas darzustellen. Zwar ist nach Auffassung von Habermas schon mit der Einführung des Universalisierungsgrundsatzes ›U‹ „ein *erster* Schritt zur Begründung einer Diskursethik getan“⁶⁷⁷. Dies ist unter anderem deshalb der Fall, weil ›U‹ als ein Brückenprinzip des praktischen Diskurses eingeführt wurde, das als Analogon zum Induktionsprinzip des theoretischen Diskurses fungiert.⁶⁷⁸ Ohne weitere Argumentation setzt sich die Begründungskonzeption dann allerdings noch dem Vorwurf des ethnozentristischen Fehlschlusses aus, denn eine Ethikkonzeption, die den Begründungsversuch an dieser Stelle für beendet erklärte, hätte nicht deutlich gemacht, wieso der Universalisierungsgrundsatz ›U‹ nicht – wie der Einwand des ethnozentristischen Fehlschlusses behauptet – nur das Ergebnis einer ethischen Reflexion sein sollte, die sich ausschließlich aus dem Kontext einer ganz bestimmten (in diesem Falle westeuropäischen) Kultur ergibt.⁶⁷⁹ Um diesem Einwand zu begegnen, bezieht sich Habermas auf Apels transzendentalpragmatischen Begründungsansatz, wobei er den Begriff des *performativen Widerspruchs* in den Vordergrund stellt, sich zur Bedeutung des Evidenzbegriffs aber kaum äußert.⁶⁸⁰ Zur Erinnerung sei hier noch einmal ein Ergebnis an einem oben schon genannten Zitat Apels verdeutlicht:

Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, dann gehört es eben zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der

⁶⁷⁷ Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, 86 [Hervorhebung dch].

⁶⁷⁸ Vgl. oben.

⁶⁷⁹ Vgl. Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, 12.

⁶⁸⁰ Vgl. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, 90ff.

Argumentation, die man immer schon erkannt haben muss,
wenn das Sprachspiel der Argumentation *Sinn* behalten
soll.⁶⁸¹

Habermas bringt nun die transzendentalpragmatischen Voraussetzungen und den Universalisierungsgrundsatz ›U‹ in ein (mögliches⁶⁸²) Verhältnis, in dem sich ›U‹ aus den analysierten Voraussetzungen ableiten lässt. Mit anderen Worten, insofern jeder Sprecher bestimmte pragmatische Voraussetzung machen muss, aus deren Gehalt sich der Universalisierungsgrundsatz ›U‹ ableiten lässt, so wäre eine Begründung der Diskursethik gelungen, die erstens nicht deduktiv und daher zweitens auch nicht im genau gleichen Sinne fallibel ist, wie empirisch-analytische Theorien.⁶⁸³ Dieses Verhältnis stellt die Grundlage des Begründungsansatzes der Diskursethik im Sinne von Habermas dar.

Die geforderte Prüfung des vorgeschlagenen Moralprinzips könnte demnach die Form annehmen, daß jede Argumentation, in welchen Kontexten sie auch immer durchgeführt würde, auf pragmatischen Voraussetzungen beruht, aus deren propositionalen Gehalt der Universalisierungsgrundsatz ›U‹ abgeleitet werden kann.⁶⁸⁴

Darin liegt *die eigentliche Idee einer Letztbegründung der Diskursethik im Sinne von Habermas*. Hieraus folgt deshalb auch für ihn eine andere Form des Fallibilismus, weil die analysierten Voraussetzungen, wie schon im Zusammenhang der methodischen Analyse der Universalpragmatik verdeutlicht wurde, auf einer ontologisch ‚tieferen‘ Stufe liegen. Konkret verdeutlicht sich dies beispielsweise darin, dass für die Diskursethik die *faktische* Verwendung der Sprache bzw. das *faktische* Handeln der Subjekte

⁶⁸¹ Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, 69.

⁶⁸² Die Verwendung des Wortes ‚möglich‘ soll an dieser Stelle darauf hindeuten, dass Habermas sein Begründungsprogramm nicht als abgeschlossen ansieht. Dies macht auch die Verwendung des Konjunktivs im folgenden Zitat deutlich. Ein letztgültiger Abschluss ist schon deshalb nicht möglich, weil Habermas eine Deduktion der Argumentationsvoraussetzungen (etwa im Sinne einer Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft bei Kant) für unmöglich hält.

⁶⁸³ Damit löst Habermas zugleich einen Anspruch ein, den er bereits im Positivismusstreit formuliert hat.

⁶⁸⁴ Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, 92f.

nicht als (empirische) Argumente zur Falsifikation der Sollgeltung von Normen verwendet werden können. Was sind aber die konkreten pragmatischen Voraussetzungen einer jeden Argumentation, zu denen ein Sprecher in einen performativen Widerspruch geraten kann und in welchem Verhältnis stehen sie zum Universalisierungsgrundsatz ›U‹? Habermas geht hier in der Deutlichkeit über Apel hinaus. Er unterscheidet unter Bezugnahme auf Robert Alexy zunächst drei Ebenen von Argumentationsvoraussetzungen: die logische Ebene der Produkte (1), die dialektische Ebene der Prozeduren (2) und die rhetorische Ebene der Prozesse (3).⁶⁸⁵

Zu (1) Auf der *logisch-semantischen Ebene*, stehen grundlegende logische und bedeutungstheoretische Voraussetzungen der Sprache im Mittelpunkt. Es darf sich beispielsweise kein Sprecher (logisch) widersprechen, ein Ausdruck darf nicht gleichzeitig in verschiedenen Bedeutungen verwendet werden etc.

Zu (2) Die *prozeduralen Aspekte* der Argumentation beziehen sich auf die Argumentation als *Verständigungsprozess*, in dem vorausgesetzt wird, dass Geltungsansprüche gegenseitig anerkannt und gegebenenfalls thematisiert werden können. Diese Anerkennung der Geltungsansprüche realisiert sich – wie gezeigt – in einer interpersonalen Beziehung zwischen Sprecher und Hörer und führt auf der prozeduralen Ebene der Argumentation zu bestimmten Regeln, die anerkannt sein müssen, damit von einer ernsthaften Argumentation gesprochen werden kann. Beispiele die Habermas hier nennt sind die wechselseitige Anerkennung der Zurechnungsfähigkeit und die wechselseitige Aufrichtigkeitsunterstellung der Teilnehmer. Könnte aus den Regeln der logisch-semantischen Ebene noch ein ethischer Gehalt abgeleitet werden, so sei dies auf der prozeduralen Ebene anders, denn „einige dieser Regeln haben ersichtlich einen ethischen Gehalt“⁶⁸⁶.

Zu (3) Als *Prozess* ist der Diskurs auf ein *Einverständnis* unter den Diskursteilnehmern angelegt, das im Zusammenhang der ‚idealen Sprechsituation‘ auf die ‚unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft‘

⁶⁸⁵ Ebd. 97f.

⁶⁸⁶ Ebd. 97.

verweist.⁶⁸⁷ Die Argumentationsvoraussetzungen auf dieser dritten Ebene beziehen sich auf die Struktur der Argumentation, die zum Zweck einer ernsthaften Diskussion angenommen werden muss.⁶⁸⁸

Habermas erklärt nun – wenn auch sehr zurückhaltend –, dass eine Ableitung des Universalisierungsgrundsatzes ›U‹ aus diesen Voraussetzungen möglich ist.

Wenn wir, nach diesen kursorischen Erläuterungen und vorbehaltlich genauerer Analysen, die von Alexy vorläufig aufgestellten Regeln akzeptieren, verfügen wir, in Verbindung mit einem schwachen, d.h. nicht-präjudizierten Begriff von Normenrechtfertigung, über hinreichend starke Prämissen für die Ableitung von ›U‹.⁶⁸⁹

Damit ist die Begründungskonzeption im Sinne von Habermas abgeschlossen und der Universalisierungsgrundsatz ›U‹ kann anschließend auf den Grundsatz ›D‹ reduziert werden. Dieser besagt „daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)“⁶⁹⁰.

4.4 Der Status der habermasschen Begründungskonzeption und seine Differenzen zur Transzendentalpragmatik Apels

Bezieht man sich ausschließlich auf Habermas' Aussagen zu den Merkmalen der Diskursethik und auf die universalistische Tradition der Kantischen Ethik, kann der Eindruck entstehen, Habermas vertrete eine der apelschen Konzeption vergleichbare Einstellung zur Letztbegründung. Dem widersprechen allerdings die Aussagen von Habermas gegen die Möglichkeit

⁶⁸⁷ Vgl. Habermas, Wahrheitstheorien.

⁶⁸⁸ Habermas will mit der Darstellung dieser Regeln keineswegs behaupten, dass jeder Sprechakt nur dann tatsächlich als ein solcher bezeichnet werden kann, wenn die extrahierten Voraussetzungen *faktisch* erfüllt werden. Insofern Habermas diese Argumentationspräsuppositionen als Diskursregeln bezeichnet, ist damit keineswegs eine Übereinstimmung mit einem Regelbegriff ausgesprochen, der sich auf den Begriff des Spielens bezieht. Vgl. ebd. 101.

⁶⁸⁹ Ebd. 102.

⁶⁹⁰ Ebd. 103.

und Notwendigkeit einer Letztbegründung der Diskursethik⁶⁹¹, seine Position im Positivismusstreit, der methodische Status der Universalpragmatik und nicht zuletzt die Kritik von Habermas an Apels Begründungskonzeption. Diese Kritik wirft ein helles Licht auf die Differenzen zwischen beiden Philosophen und erleichtert es zugleich, die Position von Habermas zum Metaphysikproblem zu erfassen. Sie soll daher im Folgenden näher betrachtet werden.

Habermas stellt zunächst allgemein fest, dass Apel in der Zuständigkeit der Philosophie für das Diskursprinzip ein Fundament erkennt, dass jeder weiteren Fallibilität entzogen sein soll.

Apel glaubt nämlich, dem philosophischen Denken mit der Zuständigkeit für das Diskursprinzip einen nicht-hintergehbaren archimedischen Punkt der Selbstreflexion sichern zu können.⁶⁹²

Dass Habermas sich der Annahme einer solchen Nichthintergebarkeit verweigert, wurde bereits im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Dieter Henrich deutlich. Die dort vorgelegte Definition von metaphysischem Denken lässt sich nun anhand der Debatte mit Apel noch genauer fassen. Von Apels „Restfundamentalismus“⁶⁹³ unterscheiden Habermas vor allem zwei Aspekte: die Einstellung zum Verhältnis von praktischer und kommunikativer Vernunft (1) und die Einschätzung des Status transzendentaler Argumente (2).

Zu (1) In dem Kapitel „Letztbegründung als Konsequenz der Frage ‚Was soll ich tun?‘“ wurde bereits darauf hingewiesen, dass Apel die transzendentalpragmatischen Kommunikationsvoraussetzungen mit einer praktisch-moralischen Geltung für das einzelne Subjekt verbindet. Die entscheidende Frage ist jedoch, inwiefern die impliziten moralischen Regeln von Argumentation die *Verpflichtung zur Handlung* nach diesen Regeln

⁶⁹¹ Vgl. Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, 88.

⁶⁹² Ebd. 190.

⁶⁹³ Ebd.; Zur Verwendung des Begriffs ‚Fundamentalismus‘ bei Habermas siehe auch Habermas, Fundamentalismus und Terror, 17.

überhaupt beinhalten. Diese Kritik kann als Variante des naturalistic fallacy-Vorwurfs beschrieben werden: nach der Humeschen Einsicht, der zufolge aus Fakten keine Normen abgeleitet werden können, ist es nicht möglich, aus dem Faktum der impliziten Akzeptanz von Argumentationsregeln ein moralisches Sollen derselben abzuleiten.⁶⁹⁴ Apel reagiert auf dieses Argument mit dem Verweis auf drei Aspekte des transzendentalen Charakters der Regelakzeptanz. Diese Akzeptanz sei demnach erstens kein empirisches Faktum, sondern zähle vielmehr zu den Möglichkeitsbedingungen der Feststellung empirischer Fakten selbst.⁶⁹⁵ Zweitens weist Apel erneut auf den Umstand hin, dass die moralischen Grundnormen zu den Bedingungen der Möglichkeit von Argumentation überhaupt gehören und schließlich auch darauf, dass schon die Möglichkeit ein Selbstverständnis zu entwickeln von diesen Normen abhängig ist. Hieraus zieht Apel eine wichtige Schlussfolgerung:

Daraus folgt m. E., daß der Akzeptierung der moralischen Grundnorm selbst der modale Charakter des *Sollens* zukommt – unter der Bedingung allerdings, daß die Fragen der philosophischen Grundlagendiskussion – ja überhaupt irgendwelche Fragen – sinnvoll gestellt werden *sollen*.⁶⁹⁶

Habermas fasst dies zusammen, in dem er erklärt, dass Apel „die Bindungskraft des normativen Gehalts dieser Argumentationsvoraussetzungen sogleich in einem starken, deontologisch verpflichtenden Sinne [interpretiert]“ und daher die These vertrete, „aus der reflexiven Vergewisserung dieses Gehalts direkt Grundnormen – wie die Pflicht zur Gleichbehandlung oder das Gebot der Wahrhaftigkeit – ableiten zu können“⁶⁹⁷. Da Habermas im Gegensatz zu Apel allerdings zwischen praktischer und kommunikativer Vernunft unterscheidet, stehen ihm die

⁶⁹⁴ Vgl. dazu auch Apel, Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen.

⁶⁹⁵ Dass selbst die Feststellung empirischer Fakten von Kommunikations- und Argumentationsregeln abhängig sein soll, geht auf eine komplexe Argumentation der Sprachphilosophie zurück, die hier nicht genauer rekapituliert werden kann. Siehe dazu vor allem Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie.

⁶⁹⁶ Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, 416.

⁶⁹⁷ Habermas, Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung, 49.

begrifflichen Mittel zur Verfügung, diesen Schritt zu bestreiten. Für ihn können die in kommunikatives Handeln eingelassenen, normativ gehaltvollen Regeln nicht per se als handlungsregulierende Normen aufgefasst werden.

Ich gestehe, daß ich diese *umstandslose* Extrapolation von Anbeginn nicht habe nachvollziehen können. Es ist nämlich keineswegs selbstverständlich, daß Regeln, die für die Argumentationspraxis als solche konstitutiv und daher *innerhalb* von Diskursen unausweichlich sind, auch für die Regulierung *außerhalb* dieser unwahrscheinlichen Praxis verbindlich bleiben.⁶⁹⁸

Habermas setzt das Wort ‚umstandslos‘ deshalb kursiv, weil er die Verbindung von Kommunikationsvoraussetzungen mit praktisch handlungsleitenden Regeln keineswegs prinzipiell bestreiten will. Auch er geht davon aus, dass die von jedem Sprecher vorgenommenen Idealisierungen eine Bedeutung für das moralische Verhalten des Sprechers haben, spricht allerdings nur von einer „schwach transzendentalen Nötigung“⁶⁹⁹. Diese schwache Nötigung trete dem Sprecher allerdings keineswegs wie bei Apel als „präskriptives ›Muß‹ einer Handlungsregel“⁷⁰⁰ entgegen. Grundlage dieser ‚Fehleinschätzung‘ seitens Apels ist aus der Sicht Habermas’ mithin die Gleichsetzung von kommunikativer und praktischer Vernunft: zwar ist auch Habermas der Ansicht, dass die praktische Vernunft als Autorität handlungsleitender Gesetzgebung auftreten muss, doch unterscheidet er die kommunikative Vernunft klar von der praktischen und entzieht jener damit zugleich die alleinige Zuständigkeit für die Konstituierung handlungsleitender Normen.

Die kommunikative Vernunft ist nicht wie die praktische Vernunft per se eine Quelle für Normen richtigen Handelns.⁷⁰¹

⁶⁹⁸ Ebd. 50.

⁶⁹⁹ Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 191.

⁷⁰⁰ Ebd.

⁷⁰¹ Ebd.

Wie bereits erläutert, stellt der normative Aspekt für Habermas nur *einen* spezifischen Geltungsanspruch kommunikativer Vernunft dar – die Diskursethik versteht sich als Theorie dieses speziellen Geltungsanspruchs. Normativität ist für Habermas *ein* Aspekt von Rationalität und beide „überschneiden sich auf dem Feld der Begründung von moralischen Einsichten“⁷⁰². Die Bedeutung der drei weiteren Geltungsansprüche und ihre Bedeutung im Zusammenhang des Rationalitätsbegriffs hat Habermas in der Theorie des kommunikativen Handelns ausformuliert.

Zu (2) Der Status transzendentaler Argumente: for the time being.

Damit wird gleichzeitig deutlich, dass auch der Status transzendentaler Argumente, ja der Status der Sprache als solcher zwischen Apel und Habermas strittig ist. Durch eine transzendentalpragmatische Analyse lässt sich nach Ansicht von Habermas zwar die *faktische Nichtverwerfbarkeit* kommunikativer Präsuppositionen nachweisen, diese hat aber erstens keinen direkt verpflichtenden Charakter für Handlungsanweisungen und ist zweitens aufgrund ihrer engen Verbindung mit der kommunikativen Interaktion auch nicht vor strukturellen Veränderungen geschützt. Denn „der Nachweis der faktischen Nichtverwerfbarkeit von normativ gehaltvollen Präsuppositionen einer mit unserer soziokulturellen Lebensform *intern* verschränkten Praxis steht gewiß unter dem Vorbehalt der Konstanz dieser Lebensform“⁷⁰³, d.h. die Notwendigkeit mit der der kommunikativ Handelnde unter dem normativen Gehalt der Kommunikationsvoraussetzungen steht, kann nur solange als gültig bezeichnet werden, wie sich diese Lebens- und Kommunikationsform nicht strukturell ändert. So können wir Habermas zufolge nur davon sprechen, dass es *derzeit* keine Alternative zu den Annahmen der transzendentalpragmatischen Argumentation gibt.⁷⁰⁴ Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Habermas bereits im Positivismusstreit die Ansicht vertreten hat, dass „die Kriterien, anhand deren jeweils Übereinstimmung erzielt werden kann, selber abhängig von dem

⁷⁰² Ebd. 192.

⁷⁰³ Ebd. 194.

⁷⁰⁴ Vgl. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, 105.

Prozeß [sind], den wir als einen Prozeß zur Erzielung von Konsensus auffassen“⁷⁰⁵. Es besteht demnach ein reziprokes Konstitutionsverhältnis von Normen und Sprache, das nicht im Sinne von Apel als unhintergebar bezeichnet werden kann. Zwar ist es auch nach Ansicht von Habermas möglich, durch eine Analyse, die sich an der Methode der Universalpragmatik orientiert, eine Differenzierung unterschiedlicher Explikationsebenen vorzunehmen (‘know how’/‘know that’) und Habermas gibt auch wie bereits angeführt zu, dass „Beobachtungen stets ein Wissen von etwas Partikularem [bedeuten], während das Regelbewusstsein kategoriales Wissen enthält“⁷⁰⁶, doch letztendlich bleibt für Habermas die Rekonstruktion kommunikativer Verständigung und ihrer impliziten Regelstruktur trotz der *innerhalb* der Rekonstruktion unterschiedenen Ebenen, fallibel. Daher sei an dieser Stelle noch einmal auf ein oben bereits erwähntes Zitat verwiesen.

Die Rekonstruktion allgemeiner und notwendiger Präsuppositionen, unter denen sich sprach- und handlungsfähige Subjekte miteinander über etwas in der Welt verständigen – diese Erkenntnisbemühung des Philosophen ist nicht weniger fallibel als alles übrige, was dem läuternden und zermürbenden Prozeß der wissenschaftlichen Diskussion ausgesetzt wird und – for the time being – stand hält.⁷⁰⁷

Aus diesen Gründen spricht Habermas in Bezug auf seine eigene Begründung der Ethik auch von einem *schwach* transzendentalen Argument, das im Gegensatz zu Apels *starker* transzendentaler Argumentation steht. Will man daher das Ergebnis des dritten Teils grob zusammenfassen, so kann man sagen, dass jener eigentümliche, zwischen Geist und Materie verortete Status der Sprache, den bereits Dieter Henrich als den Versuch einer ‚dritten Kategorie‘ bei Habermas kritisiert hat, letztendlich so doppeldeutig nicht ist. Zwar versucht Habermas die Unterscheidung zwischen ‘know how’ und ‘know that’ durch die Rede von einer ontologischen

⁷⁰⁵ Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, 254.

⁷⁰⁶ Habermas, Was heißt Universalpragmatik, 191f.

⁷⁰⁷ Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 129f.

Ebenendifferenz stark zu machen, letztendlich kann der Sprache aufgrund der Analyse im dritten Teil jedoch nur ein empirischer Status zuerkannt werden.⁷⁰⁸

Damit wird auch deutlich, weshalb Habermas eine *Letztbegründung* der Ethik nicht für möglich hält.⁷⁰⁹ Letztendlich finden die Differenzen von Habermas und Apel ihren Ausgangspunkt im unterschiedlichen Philosophiebegriff der beiden Denker. Obwohl beide in ihrem Werk eine Transformation der Kantischen Philosophie vorgenommen haben, ist Habermas der Auffassung, dass Apel mit seinem eigenen Entwurf den Aufgabenbereich der Philosophie zwar einerseits beschränken möchte, ihr aber dennoch bzw. gerade deshalb einen infalliblen Geltungsanspruch zu sichern versucht.

Dieser [der apelschen, Anm. dch] »Transformation der Philosophie« liegt die Idee zugrunde, daß sich die substantiellen Gehalte der Metaphysik heute nur noch in der Form wissenschaftlicher Globalhypothesen, die einen falliblen Status haben, bewähren können, während die transzendente Reflexion auf die Bedingungen objektiv gültiger Erfahrung und Argumentation überhaupt einen Bereich genuin philosophischer Erkenntnis einschließt, die, selber infallibel, die Voraussetzungen des Fallibilismus erklärt – und insofern Letztbegründungsansprüchen genügt.⁷¹⁰

⁷⁰⁸ Dews ist der Ansicht, dass die Sprache als dritte Kategorie entweder „eine vermittelnde Rolle zwischen Intelligiblem und Phänomenalem, Transzendentelem und Empirischem [spielt]“. In diesem Fall, „entsteht – wie bei Aristoteles’ Argument des ‚dritten Mannes‘ – das Problem der Verbindung zwischen dem mittlerem Term und den äußeren Termen, oder aber die dritte Kategorie wird zu weit ausgedehnt, um einleuchtend zu sein“. (Dews, *Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas*, 870.) Hier wird nun behauptet, dass Habermas die Sprache durchaus als ‚natürliches Phänomen‘ begreift, aber dennoch hofft, ihr eine vermittelnde Rolle zuschreiben zu können. Diese Interpretation widerspricht nicht der Bezeichnung ‚dritte Kategorie‘, sie setzt allerdings einen anderen Schwerpunkt als es in der Lesart von Peter Dews geschieht.

⁷⁰⁹ Vgl. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* 195. Die Frage, wieso Habermas eine Letztbegründung nicht für nötig hält, ist damit allerdings nicht beantwortet. Diese These kann letztlich nur unter Bezugnahme auf Habermas’ Rechts-theorie beantwortet werden, was für den vorliegenden Zusammenhang jedoch keine Rolle spielt. Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*.

⁷¹⁰ Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 192.

Die Gegenüberstellung von Philosophie und Einzelwissenschaften gehört nach Habermas zum Erbe der Bewusstseinsphilosophie und ist, wie er weiter erklärt, in dieser Form heute nicht mehr aufrechtzuerhalten, da die Philosophie aus methodischen Gründen in komplexe Kooperationen mit dem Wissenschaftssystem eingelassen ist. Seiner Ansicht nach hat „das fallibilistische Bewußtsein der Wissenschaften [...] längst auch die Philosophie ereilt“⁷¹¹. In dieser Überzeugung ist auch Habermas' Hinweis auf den methodischen Status der Universalpragmatik, sowie auf die Fallibilität der Rekonstruktion von Kommunikationsvoraussetzungen insgesamt begründet.

⁷¹¹ Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 247.

5. Resultate

Im Folgenden werden die bisherigen Überlegungen noch einmal im Hinblick auf die Leifrage zusammengefasst und ausgewertet. Um zu verdeutlichen, was Habermas unter dem Begriff ‚Metaphysik‘ versteht, wurden im ersten Teil zunächst vier, von Habermas selbst genannte Merkmale metaphysischen Denkens eingeführt: Identitätsdenken, Idealismus, bewusstseinsphilosophisches Denken und starker Theoriebegriff. Teil II und III der Arbeit stellen eine detaillierte Auseinandersetzung mit den beiden letzten Aspekten dar: mit welchen theoriestrategischen Mitteln versucht Habermas diese Elemente metaphysischen Denkens in seiner eigenen Philosophie zu überwinden, auf welche Theoretiker nimmt er Bezug und welche Konsequenzen hat sein Vorgehen für seinen eigenen Ansatz? Auch wenn das Vorgehen Habermas‘ dabei unter verschiedene Bezeichnungen subsumiert werden kann (Detranszendentalisierung, Neusituierung der Vernunft, sprachpragmatische Transformation der Kantischen Ethik etc.), ist im vorliegenden Zusammenhang aber vor allem eine, zumindest für die Überwindung der Bewusstseinsphilosophie unübersehbare Naturalisierungstendenz von größter Bedeutsamkeit. Wichtig ist allerdings ebenfalls, dass Habermas die metaphysischen Aspekte auflösen möchte, ohne dabei die transzendente in eine *rein* empirische oder *rein* naturalistische Fragestellung zu transformieren. Daher spricht er auch immer wieder von der Notwendigkeit der Vereinigung von Kant und Darwin. Zu diesem Zweck entwickelt Habermas in seinen neueren Schriften das Konzept des so genannten ‚schwachen‘⁷¹² bzw. ‚weichen‘⁷¹³ Naturalismus.

Die im Teil II der Arbeit behandelte Auseinandersetzung Habermas‘ mit der Bewusstseinsphilosophie wurde mit der Habermas-Henrich Debatte eingeleitet: Habermas wirft Henrich hier vor, einen inakzeptablen Infallibilismus zu vertreten, der gleichzeitig zeige, dass Henrich sich nicht vom metaphysischen Denken verabschiedet habe. Dabei stellte sich heraus,

⁷¹² Vgl. Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung.

⁷¹³ Vgl. Habermas, Freiheit und Determinismus.

dass im Zentrum der Differenzen der Begriff der Selbstbewusstseins steht. Es musste also analysiert werden, wie sich Habermas eine nachmetaphysische Rekonstruktion dieses Begriffs vorstellt und welche Konsequenzen diese Rekonstruktion nach sich zieht. Bemerkenswert war dabei zunächst die Tatsache, dass diese Begriffsrekonstruktion nicht ohne das Verständnis der Kombination von philosophischen *und* soziologischen Analysen nachzuvollziehen ist. Die Verbindung – oder besser: Verkopplung – beider Aspekte für die Entwicklung des Selbstbewusstseinsbegriffs und seine gesamte Theorie kann als systematische Reaktion Habermas' auf die eigene Metaphysikkritik interpretiert werden: behauptet Habermas auf philosophischer Ebene mit Mead, dass die Phänomene Geist, Identität und Individualität nicht jenseits sozialer, speziell sprachlicher Strukturen denkbar sind, so analysiert er in der Theorie des Kommunikativen Handelns unter anderem unter Bezug auf Max Weber den Verlauf der Veränderung dieser Strukturen und verdeutlicht, welche Herausforderungen diese Strukturveränderungen für den Identitäts- und Selbstbewusstseinsbegriff bedeuten. Habermas' Bestreben, die zu analysierenden Phänomene auf eine empirische Ausgangssituation zurückzuführen, deren Ergebnisse letztendlich fallibel bleiben, zeigt sich damit nicht erst im Teil III. der Arbeit, sondern bereits im Zusammenhang der Diskussion um den Selbstbewusstseinsbegriff: einerseits an dem Versuch, die Ausgangssituation der Individualität im strukturellen Zusammenhang moderner Gesellschaften soziologisch fassbar zu machen. Andererseits, und dies bildet den Schwerpunkt des zweiten Teils, wird die empirische Orientierung vor allem an der Übernahme der naturalistischen Aspekte der meadschen Theorie für den Selbstbewusstseinsbegriff deutlich. Auf die eher kurzen Darstellungen der soziologischen Aspekte (II. 1. Rationalisierung und Individuum bei Jürgen Habermas) folgte daher eine detaillierte Darstellung der systematischen Bedeutung Meads. Diese wurde zunächst für das Paradigmenmodell von Habermas vorgestellt (II. 2. Mead als Philosoph des Paradigmenwechsels), um anschließend die Details der habermasschen Bezugnahme auf Mead zu verdeutlichen (II. 3. Individuierung durch Vergesellschaftung). Daraus ergab sich, was ich in Kapitel II. 4. als „Säkularisierung des Selbstbewusstseins“ bezeichnete. So wird deutlich,

dass die Naturalisierungsstrategie für das nachmetaphysische Projekt von Habermas im Ganzen eine systematisch eminente Bedeutung hat; aufgrund des Einflusses, den Meads Ethikentwurf⁷¹⁴ auf die praktische Philosophie von Habermas' hat, können allerdings gleichzeitig die Auswirkungen dieser Strategie auf die Diskursethik sehr gut dargestellt werden. Ein Ziel des zweiten Teils ist es daher, aufzuzeigen, dass durch die Naturalisierung neue Herausforderungen für die Diskursethik entstehen, welche sich in Form spezifischer Konsequenzen der naturalistischen Argumentationsstrategien darstellen. In der Kritik an Habermas (II. 5. Kritik und Ausblick) wurde daher darauf hingewiesen, dass diese Konsequenzen mit einigen moralphilosophischen Stellungnahmen der Diskursethik, wie sie erst im Teil III. der Arbeit detaillierter dargestellt werden⁷¹⁵, nicht vereinbar sind. Eine These des zweiten Teils kann damit folgendermaßen zusammengefasst werden: Habermas versucht, die von ihm selbst als metaphysisch bezeichneten Selbstbewusstseinskonzeptionen der Bewusstseinsphilosophie bis hin zu Dieter Henrich mit einer Kombination aus soziologischen und naturalistischen Argumentationsstrategien zu überwinden. Speziell die naturalistischen Aspekte führten dann zu einer Kritik an Habermas, aufgrund derer seine Theorie zwar als gelungener Versuch, die Metaphysikkritik in der eigenen Theorie kohärent zu verarbeiten, aufgefasst werden kann, der aber gleichzeitig zu moralphilosophischen Konsequenzen führt, denen Habermas nicht zustimmen kann, da sie im Widerspruch zu seinen, in der Diskursethik entwickelten Ansichten stehen.⁷¹⁶

Teil III der Arbeit stellt sich dann als Ausformulierung der habermasschen Auseinandersetzung mit dem vierten Metaphysikmerkmal, dem starken Theoriebegriff dar. Hier wird besonders deutlich, dass Habermas versucht, die Differenzierungen der kantischen Transzendentalphilosophie in Form einer deflationierten Begrifflichkeit zu retten, um so den metaphysischen

⁷¹⁴ Vgl. zur meadschen Ethik vor allem Joas, *Praktische Intersubjektivität*, 120ff.

⁷¹⁵ Die Notwendigkeit dieser systematisch ‚nachgelagerten‘ Darstellung ergibt sich aus der Orientierung an den vier Merkmalen und ist auch im Hinblick auf die dadurch mögliche primäre Darstellung Meads gerechtfertigt.

⁷¹⁶ Ich lasse hier die Kritik, die im Kapitel „Der Zirkel des habermasschen Ansatzes: Selbstbezug als Bedingung der Möglichkeit von Naturalisierung“ dargestellt wurde, außer Acht.

Ansprüchen der Kantischen Ethik zu entgehen, ohne ihre ‚Vorzüge‘ preisgeben zu müssen. Um zu erläutern, wie Habermas diesen Anspruch zu realisieren versucht, wurde die Diskursethik (als Theorie von Habermas und Apel) zunächst als moderne Form der Moralphilosophie mit ihren systematischen Fragestellungen (III. 1.) und sprachphilosophischen Grundlagen (III. 2.) vorgestellt. Anschließend wurden die sprachphilosophischen Grundlagen der Diskursethik in ein Verhältnis zur Metaphysikkritik gebracht (III. 3.), was konkret durch eine Darstellung ihrer Merkmale (III. 3.1) und Grundbegriffe (III. 3.2.) sowie eine Erörterung des Verhältnisses der Diskursethik zur Kantischen Ethik (III. 3.3.) geleistet wurde. Damit waren gleichzeitig die Ausgangsbedingungen für eine Explikation der Begründungskonzeption bei Habermas und Apel geschaffen (III. 4.). Diese Explikation verfolgte den Zweck, zu analysieren, inwiefern die Begründungskonzeption von Habermas nicht seiner eigenen Metaphysikkritik am starken Theoriebegriff unterliegt. Zunächst wurde daher die transzendentalpragmatische Letztbegründungskonzeption von Apel näher dargestellt (III. 4.1.), um dieser anschließend die universalpragmatische Begründungskonzeption von Habermas gegenüberzustellen (III. 4.2.). Für die verfolgte Absicht war diese Gegenüberstellung instruktiv, da im Kontrast zur Einstellung Apels der Standpunkt Habermas’ besonders gut deutlich wird. Auf dieses Kapitel folgte eine abschließende Erörterung der Begründungskonzeption von Habermas (III. 4.3.), in der die Abgrenzung von Habermas gegenüber Apel noch einmal konkretisiert und ausgewertet wird. Da Habermas gleichzeitig eine Abgrenzung von Hans Albert und Karl Popper vornimmt, kann man behaupten, dass er versucht, eine Zwischenposition zwischen Popper/Albert und Apel einzunehmen. Aufgrund der gemeinsamen Arbeit an der Diskursethik wird Habermas im Allgemeinen allerdings eher dem Standpunkt Apels zugerechnet. Insofern ist die folgende implizite These des dritten Teils überraschend: der Versuch Habermas’, die Kantische Ethik zu detranszendentalisieren und die metaphysischen Aspekte einer Letztbegründungskonzeption aufzugeben, bringt ihn in *metaphysiktheoretischer* Hinsicht eher in die Nähe von Popper und Albert als in die Nähe Apels. Daraus lässt sich für die Leitfrage der Arbeit die weitergehende These formulieren, dass Habermas in Bezug auf die

Metaphysikkritik dem Kritischen Rationalismus näher steht, als der apelschen Einstellung. Die Legitimation für diese starke These sehe ich in den Ausführungen zur methodischen Bedeutung der Universalpragmatik für die Begründung der normativen Sollgeltung: Habermas erklärt hier trotz seines Versuches, die Erkenntnisse der transzendentalen Logik Kants nicht ad acta zu legen, deutlich, dass er das empirische Verfahren der Sprachanalyse nicht nur für akzeptabel, sondern letztendlich für unvermeidbar hält. Den möglichen Zirkel, den bereits Kant in der Kritik der reinen Vernunft als Beweis für die Unmöglichkeit apriorischer Urteile aus empirischen Grundlagen anführt, erklärt Habermas zu einem Merkmal „alle[r] Forschungsprozesse“⁷¹⁷, was ein weiteres deutliches Anzeichen für die Nähe der Philosophie zur naturwissenschaftlichen Methode bei Habermas und damit zugleich ein Hinweis auf die prinzipielle Veränderbarkeit aller Ergebnisse ist – auch innerhalb der Philosophie. Man kann nun diese Stellungnahme Habermas’ zwischen Apel und dem Kritischen Rationalismus auch als ausführliche Reaktion auf das begreifen, was er in der Debatte mit Henrich als „metaphysisches Format“⁷¹⁸ bezeichnet hat.

Die Ablehnung eines starken Theoriebegriffs durch Habermas als Merkmal metaphysischen Denkens, führt bei ihm somit zu einer, wenn nicht Angleichung so doch Annäherung der Philosophie an den empirischen Forschungsprozess.⁷¹⁹ Unter einer prinzipiellen Perspektive ist die Universalpragmatik damit der Transzendentalpragmatik von Apel regelrecht entgegengesetzt: im Gegensatz zu Apel, der zeigen möchte, dass bestimmte Bedingungen des Diskurses nicht ohne performativen Widerspruch bestritten werden können und daraus die Schlussfolgerung zieht, dass bestimmte Voraussetzungen absolute Geltung haben müssen, möchte Habermas zeigen, dass auf der *methodischen* Ebene der *Datenerhebung* Fallibilismus unverzichtbar ist. Dies wurde hier als ‚Methodenfallibilismus‘ der Universalpragmatik bezeichnet und an der Bezugnahme Habermas’ auf die Begrifflichkeit Searles verdeutlicht. Dieser Methodenfallibilismus ist auch der

⁷¹⁷ Ebd.

⁷¹⁸ Habermas, Rückkehr zur Metaphysik, 902.

⁷¹⁹ Habermas, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret.

Grund für die These, dass Habermas in Bezug auf die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Letztbegründung dem Verständnis von Albert und Popper – zumindest prinzipiell betrachtet – näher steht als dem Entwurf Apels. ‚Prinzipiell betrachtet‘ soll hier heißen, dass man nicht ein ‚bisschen Letztbegründung‘ vertreten kann. Habermas lehnt jede Form von Letztbegründung ab. Er tut dies, weil Letztbegründung seiner Ansicht nach einem Theoriebegriff entspricht, der metaphysisch ist. In diesem Vorgehen liegt zugleich die Berechtigung, auch im dritten Teil von einem *methodischen Naturalismus* bei Habermas zu sprechen.⁷²⁰ Natürlich soll damit nicht behauptet werden, dass sich in dem Vorgehen von Apel und Habermas keine deutlichen Parallelen oder gar Übereinstimmungen finden lassen. Immerhin knüpfen beide an den amerikanischen Pragmatismus sowie an die Kantische Ethik an und versuchen daraus, eine neue, den Herausforderungen der Moderne gewachsene Ethik des Diskurses zu entwickeln. Nicht nur in dieser Hinsicht steht Habermas Apel natürlich viel näher als dem Kritischen Rationalismus. Eine detailliertere Darstellung der Differenzen zwischen Habermas und dem Kritischen Rationalismus wurde außerdem bereits im Kapitel „Der Positivismusstreit“ vorgelegt: hier wurde deutlich gemacht, dass Habermas keineswegs die Einstellung des Kritischen Rationalismus teilt, der das Ganze als System behandelt und nicht begreifen möchte, „daß es unvermitteltes Wissen nicht gibt“⁷²¹. In diesem letzten Punkt offenbart sich eine entscheidende Differenz zwischen dem Kritischen Rationalismus und der Philosophie von Jürgen Habermas. Die Wurzeln dieser Differenz liegen in dem Versuch, die transzendente Fragestellung auch nach der Detranszendentalisierung nicht gänzlich aufzugeben.⁷²² In Bezug auf die Frage nach der Begründungskonzeption ethischer Sollgeltung manifestiert sich dieser Unterschied unter anderem in der (von mir so genannten) Datenontologie⁷²³. Weder Albert noch Popper nehmen eine

⁷²⁰ Vg. oben „Einleitung. Zur Verwendung des Begriffs ‚Naturalismus‘“.

⁷²¹ Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, 239.

⁷²² Vgl. Habermas, Wege der Detranszendentalisierung.

⁷²³ Mit ‚Datenontologie‘ ist nicht gemeint, dass Habermas jeder Form von Daten einen ontologischen Status zuschreibt. Der Begriff bezieht sich vielmehr auf die Unterscheidung einer konstituierten von einer konstitutiven Datenebene.

Differenzierung der Daten nach ihrer „ontologischen Stufe“⁷²⁴ vor. Habermas geht hier über den Kritischen Rationalismus hinaus und verdeutlicht, dass sich aus der Erkenntnis, eine Letztbegründung sei nicht möglich, nicht von selbst die Notwendigkeit des Komplementaritätssystems ergebe, welches behauptet, ethische Entscheidungen seien reine Privatsache. Habermas entspricht, wie auch sein Entwurf der Diskursethik zeigt, damit der Kritik Apels an der Privatisierung der Moral bei Albert und Popper, ohne allerdings die einzige Alternative in einer Letztbegründungskonzeption zu sehen: Habermas Zwischenposition ist vielmehr der Versuch, einen unterschiedlichen Gewissheitsstatus von ‚beschreiben‘ und ‚verstehen‘, ‚beobachten‘ und ‚rekonstruieren‘, ‚know how‘ und ‚know that‘ zu verteidigen, ohne einen metaphysischen Anspruch des Verstehens, des Rekonstruierens, des knowing that zu behaupten. Das rekonstruierte Regelbewusstsein bezeichnet Habermas daher auch als kategoriales Wissen, womit er ihm eine ähnliche Bedeutung gibt, wie Searle den konstitutiven Regeln. Habermas’ Ansicht nach ist dieses Wissen jedoch nicht hinreichend, um eine letzte Begründung moralischer Sollgeltung abzuleiten, denn erstens könne sich die Methode der Datenerhebung und mit ihr das Ergebnis ändern und zweitens könnten sich auch die Daten ändern, was, aufgrund des Zirkels von Datenerhebung und Analyse, ebenfalls zu veränderten Ergebnissen führen würde.⁷²⁵

Auch wahre Aussagen können nur die Erkenntnismöglichkeiten realisieren, die uns durch soziokulturelle Lebensformen überhaupt eröffnet werden.⁷²⁶

Die Kritik an Apel wurde in dieser Hinsicht unter anderem anhand des Begriffs der institutionellen Tatsache bei Searle angedeutet.

⁷²⁴ Ebd. 191.

⁷²⁵ Dass sich nach Ansicht von Habermas die Daten und ihre Strukturen ändern können, widerspricht nicht direkt der ‚Datenontologie‘ Habermas’, denn diese behauptet lediglich, dass *wenn* Daten analysiert wurden, eine Unterscheidung zwischen ihnen selbst und den sie konstituierenden Regeln getroffen werden kann. Allerdings ist die Rede von einem unterschiedlichen ontologischen Status der Daten in diesem Zusammenhang zumindest missverständlich.

⁷²⁶ Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, 16.

Will man die allgemeine Kategorie des ‚methodischen Naturalismus‘ noch einmal nach den Themen des zweiten und des dritten Teils differenzieren, so kann man bei dem im zweiten Teil behandelten Naturalismus auch von einem *biologischen Naturalismus* sprechen, was durch die Ableitung des Selbstbewusstseins aus einem biologisch rekonstruierten Identitätsbegriff deutlich wird. Im dritten Teil der Arbeit zeigt sich ein *semantischer Naturalismus* in dem Status, den Sprache als *empirisches* Objekt der Rekonstruktion und prinzipiellen Veränderbarkeit einnimmt. Sprache und ihre Konstitutionsregeln werden rekonstruiert und auf unterschiedlicher kategorialer Ebene fixiert, ohne dabei eine der beiden Ebenen einem prinzipiellen, in der Methode der Analyse sowie der potentiellen Veränderung des Analysegegenstandes begründeten Fallibilismus zu entziehen: die Differenz zwischen Beobachtungswissen und Regelwissen existiert bei Habermas ausschließlich for he time being. Sprache ist eben eine institutionelle und keine ontologische Tatsache. Allerdings möchte ich nicht Henrichs These akzeptieren, der Naturalismus von Habermas bedeute zugleich, dass Habermas selbst metaphysisch argumentiere. Das Problem, das aus dem semantischen Naturalismus entsteht, besteht nicht darin, dass die verwendeten Argumente metaphysisch sind, sondern darin, dass sie – zumindest im Hinblick auf den Selbstbewusstseinsbegriff – zu Implikationen führen, die den moralphilosophischen Ansprüchen Habermas’ nicht mehr gerecht werden. Dies ist das entscheidende Problem vor das sich Habermas gestellt sieht.

Bezüglich der Begründungsproblematik kann mit Gerhard Schönrich behauptet werden, dass es sich letztendlich nur noch um eine „quasi empirische Geltung“⁷²⁷ moralischer Normen handelt, denn Habermas’ Methodenfallibilismus hat zur Konsequenz, dass in prinzipieller Hinsicht nicht mehr von einer absoluten moralischen Sollgeltung gesprochen werden kann. Schönrich hat dies in seiner Publikation *Kategorien und transzendente Argumentation* sehr deutlich gezeigt: Im vierten Teil rekapituliert er zunächst die Struktur verschiedener transzendentalpragmatischer Letztbegründungskonzeptionen, um

⁷²⁷ Schönrich, *Kategorien und transzendente Argumentation*, 200.

anschließend den Status der bei Apel angeblich letztbegründeten Regeln am Beispiel des Status der Substanzkategorie in Humes Zweifel zu verdeutlichen.

So könnte man zwar zeigen, daß der Versuch, die Substanzkategorie zu bestreiten, auf die Beanspruchung eines gerade Aufzuhebenden hinausläuft, aber über die Notwendigkeit, d.h. den Status dieser Substanzkategorie, ist damit nicht mehr ausgesagt, als daß ohne diese Annahme Erfahrung nicht möglich ist. Allgemein formuliert: Ohne die Regel funktioniert das durch die Regel konstituierte Spiel nicht. Die Regel selbst könnte auch eine faktische sein.⁷²⁸

Schönrich drückt damit aus, was hier für das Verhältnis von Sprache und moralischen Implikationen gezeigt wurde: die Tatsache, dass Sprache nur mit den in Anspruch genommenen moralischen Implikationen realisierbar ist, sagt ausschließlich etwas über die Unmöglichkeit der Realisierbarkeit einer faktischen Sprache ohne moralische Implikationen aus, es lässt sich damit jedoch nicht gleichzeitig zeigen, dass diese Implikationen letztbegründet sind. Vielmehr ist zutreffend, was Schönrich in Bezug auf Hans Lenk verdeutlicht: „wenn etwas nicht ohne Selbstwiderspruch bestritten und ohne *petitio principii* deduktiv begründet werden kann, dann handelt es sich um die Form einer *petitio tollendi* (und *nicht* schon der Letztbegründung), in der ein gerade Aufzuhebendes beansprucht wird“⁷²⁹. Mit dieser Argumentationsstrategie kann aber der Zweifel eines radikalen Skeptikers nur in der Hinsicht widerlegt werden, als man ihm zeigen kann, dass er bestimmte normative Regeln ‚schon immer‘ in Anspruch nimmt, nicht aber, dass der Status dieser Regeln letztbegründet ist.⁷³⁰ Worauf sich das transzendentalpragmatische Letztbegründungsargument mithin stützt, ist die *Alternativlosigkeit* der bereits in Anspruch genommenen Sprachstruktur.⁷³¹ Daher sei auch die These Rortys „the only good ›transcendental argument‹ is a ›parasitism argument‹“⁷³² insofern zutreffend, als damit die

⁷²⁸ Vgl. ebd. 190.

⁷²⁹ Ebd. 191.

⁷³⁰ Vgl. ebd. 193.

⁷³¹ Vgl. ebd. 166ff.

⁷³² Rorty, *Verificationism and Transcendental Arguments*, 10.

Zweischneidigkeit des transzendentalpragmatischen Arguments verdeutlicht werden könne.

Einmal schreibt es [Rortys Diktum, Anm dch] die Rolle des transzendentalen Arguments auf den Nachweis des parasitären Charakters jeder skeptischen Position fest. [...] Zum anderen aber verhält sich der transzendente Proponent selbst parasitär.⁷³³

Habermas selbst scheint mit dieser These übereinzustimmen, denn er zitiert die Einschätzung Schönrichs selbst, ohne sie in irgendeiner Form zu kritisieren.⁷³⁴ So verortet sich Habermas also mit seinem Versuch, die transzendente Logik Kants nicht aufzugeben, aber dennoch ohne metaphysische Rückendeckung zu operieren zwischen zwei starken Positionen: Transzendentalphilosophie und Naturalismus. Durch sein Konzept des „schwachen Naturalismus“ hat Habermas in einer Aufsatzsammlung von 1999⁷³⁵ deutlich gemacht, dass er sich in Hinblick auf Probleme der theoretischen Philosophie mehr und mehr in Richtung naturalistischer Argumentationsstrategien bewegt. Im Anschluss wird dieses Konzept näher vorgestellt und auf das hier herausgearbeitete Problem des Widerspruchs von Naturalismus und *praktischer* Philosophie bezogen.

6. *Schwacher* Naturalismus als Problemlösung?

Auf das Konzept des ‚schwachen‘ bzw. ‚weichen Naturalismus‘ bei Habermas wurde bereits mehrfach hingewiesen; anschließend soll daher genauer untersucht werden, wie Habermas mit dieser Konzeption sein Ziel, zwischen Transzendentalphilosophie und starkem Naturalismus zu vermitteln, umsetzen will. Damit soll zum einen die habermassche Verwendungsweise des Naturalismusbegriffs verständlicher gemacht werden. Zum anderen ist die Konzeption eines schwachen Naturalismus aber zugleich eine Konsequenz der Entwicklungen früherer Konzeptionen;

⁷³³ Schönrich, Kategorien und transzendente Argumentation, 199f.

⁷³⁴ Vgl. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, 106.

⁷³⁵ Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, 16.

die Auseinandersetzung mit ihr soll daher auch zeigen, ob sie die hier geäußerte Kritik aufheben oder zumindest relativieren kann.

Habermas beschreibt seinen Ansatz in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Entstehungskontext des Naturalismus aus epistemologischer Perspektive. Im Folgenden werden die Überlegungen zum Konzept des schwachen Naturalismus zunächst in diesem erkenntnistheoretischen Zusammenhang vorgestellt. Die Bezugnahme auf die diskursethisch ausgerichtete Fragestellung der Arbeit kann anschließend sehr kurz geschehen, da sich herausstellen wird, dass das Konzept des schwachen Naturalismus mit dem im zweiten und dritten Teil analysierten Vorgehen von Habermas im Großen und Ganzen übereinstimmt und daher die durchgeführte Kritik auch auf dieses Konzept zutrifft.

Grundlegend für die epistemologische Deflationierung der Kantischen Transzendentalphilosophie und ihre Vereinigung mit Darwin ist, dass die transzendentalen Erkenntnisbedingungen nicht mehr in einer, Zeit und Raum enthobenen Sphäre unumgänglicher, subjektiver Erkenntnisvoraussetzungen verortet werden, sondern sich als konstitutives Produkt des potentiell veränderbaren Bereichs der materiellen Zusammenhänge des Daseins zu erkennen geben – sie sind nur noch „de facto unvermeidliche Bedingungen“⁷³⁶. Die generelle Herausforderung einer Vereinigung von Kant und Darwin beschreibt Habermas folgendermaßen:

Schon der klassische Pragmatismus hatte Kant mit Darwin in Einklang bringen wollen. Nach der Auffassung von G. H. Mead und John Dewey sind die detranszendentalisierten Bedingungen problemlösenden Verhaltens in Praktiken verkörpert, die für unsere naturgeschichtlich entstandenen soziokulturellen Lebensformen als solche charakteristisch sind. Dann muß aber die transzendente Fragestellung, ohne ihr Spezifisches einzubüßen, eine Fassung erhalten, die mit einer naturalistischen Sicht vereinbar ist.⁷³⁷

⁷³⁶ Ebd. 19. Vgl. dazu auch die Überlegungen zum Staus der Sprache bei Habermas im Teil III. der vorliegenden Arbeit.

⁷³⁷ Ebd.

Habermas sieht sich selbst in der pragmatischen Tradition einer „Deflationierung der Kantischen Begrifflichkeit“⁷³⁸, ist jedoch gleichzeitig, wie die vorliegende Arbeit versucht hat, deutlich zu machen, nicht bereit, die Differenzierung von transzendentaler und empirischer Fragestellung zugunsten letzterer aufzugeben. Im Zusammenhang des Programms eines schwachen Naturalismus stellt sich dieses Vorgehen als Substitution des transzendental-idealistischen Erkenntnisbegriffs durch ein pragmatisches Verständnis dar⁷³⁹: Erkenntnis ist nicht mehr die Leistung eines, *von vornherein* mit erkenntniskonstituierenden Kategorien und Anschauungsformen ausgestatteten Subjekts, sondern eine Funktion von Lernprozessen, welche innerhalb der Lebenswelt angeeignet und angewendet werden.

Aus pragmatistischer Sicht ergeben sich »Erkenntnisse« aus der intelligenten Verarbeitung performativ erfahrener Enttäuschungen.⁷⁴⁰

Vergleichbar der Detranszendentalisierung jener Kluft von mundus sensibilis und mundus intelligibilis zur Spannung, die „sich in der faktischen Kraft kontrafaktischer Unterstellungen innerhalb der kommunikativen Alltagspraxis selber bemerkbar macht“⁷⁴¹, verlagert sich das Interesse der Analyse also von der Struktur der konstitutiven Erkenntnisbedingungen des Subjekts auf die Details der reziproken Verhältnisse von Lernprozess und Lebenswelt.⁷⁴² Dieser Lernprozess vollzieht sich an einer ‚objektiven Welt‘, die Habermas im Sinne des Pragmatismus als notwendige pragmatische Voraussetzung eines jeden praktisch engagierten Aktors versteht.

⁷³⁸ Ebd.

⁷³⁹ Vgl. dazu auch Joas, *Praktische Intersubjektivität*, 143ff.

⁷⁴⁰ Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, 21.

⁷⁴¹ Ebd. Habermas, *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu*, 20.

⁷⁴² Zum Begriff der Lebenswelt siehe Literatur: Husserl, Bd. 8 (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*). Schütz/Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*. Schütz, *Theorie der Lebenswelt*. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 171ff.

Sie [die Sprachbenutzer, Anm. dch] unterstellen gemeinsam eine objektive Welt als Totalität der Gegenstände, die überhaupt behandelt oder beurteilt werden können.⁷⁴³

Die Lebenswelt bildet zu dieser objektiven Welt das soziale Pendant.⁷⁴⁴ Auf diese Unterscheidung von objektiver Welt und Lebenswelt bezieht Habermas nun jene, auch in der Universalpragmatik behandelte Differenzierung von Beobachten und Verstehen: die (wie auch immer gearteten) Entitäten der objektiven Welt treten demnach als Analysegegenstände der Naturwissenschaften, des Beobachtens in den Blick, die Entitäten der Lebenswelt stellen das Erkenntnisinteresse der hermeneutisch orientierten Wissenschaften, des Verstehens dar. Entscheidend ist, dass Habermas diese Differenzierung als *deflationierte Version der Unterscheidung von transzendentaler und empirischer Erkenntnis* begreift.

Diese Architektur von »Lebenswelt« und »objektiver Welt« geht mit einem methodischen Dualismus zwischen Verstehen und Beobachten zusammen. Darin findet die Unterscheidung zwischen transzendentaler und empirischer Erkenntnis gewissermaßen ihr Echo.⁷⁴⁵

Schwacher Naturalismus bedeutet demnach keine Aufhebung der Transzendentalphilosophie, sondern deren naturalistische Transformation: nicht mehr die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis sind regelkonstituierend, sondern eine, durch Lernvorgänge konstituierte lebensweltliche Hintergrundstruktur, in die jedes Subjekt eingebunden ist. Die Tatsache, dass Habermas die Bedeutung einer Ebenendifferenzierung der Erkenntnisbedingungen nicht aufgeben will, unterscheidet ihn von den Vertretern ‚stark‘ naturalistischer Ansätze: diese gehen von der methodischen Prämisse aus, dass die Differenzierung von Beobachten und Verstehen zugunsten des Beobachtens aufgehoben werden kann und sollte. Es ist genau dieser Reduktionismus, den Habermas bestreitet. So erläutert Roy Bhaskar auch, dass Habermas sich durch seine

⁷⁴³ Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, 24

⁷⁴⁴ Vgl. dazu auch Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 114ff.

⁷⁴⁵ Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, 25.

Unterscheidung von natur- und sozialwissenschaftlicher Methode in die hermeneutische Tradition von Schleiermacher über Kant, Dilthey bis zu Weber stellt.⁷⁴⁶

[...] An anti-naturalist tradition has posited a cleavage in method between natural and social sciences, grounded in a differentiation of their subject-matters.⁷⁴⁷

Die habermassche Philosophie wäre demnach eher einer Tradition zuzuordnen, die man als *antinaturalistisch* bezeichnen könnte; diese Beschreibung prägt bis heute das Bild von Habermas.

Dass auch andere Theoretiker, wie etwa Dieter Henrich oder Peter Dews einen problematischen Naturalismus bei Habermas feststellen⁷⁴⁸, ist auf die ambivalente Selbstverortung der habermasschen Philosophie zwischen Naturalismus und Transzendentalphilosophie zurückzuführen: durch die naturalisierte Deflationierung der kantischen Begrifflichkeit auf der einen und das Festhalten an der Unterscheidung von Verstehen und Beobachten auf der anderen Seite, sieht sich Habermas vor das Problem gestellt, die Unterscheidung von Beobachten und Verstehen in einer Art und Weise zu beschreiben, die die Reduktion des einen auf das andere vermeidet und gleichzeitig keinen Rückfall in eine transzendente Differenzierung darstellt.

Der epistemische Dualismus darf nicht vom transzendentalen Himmel gefallen sein. Er muss aus einem evolutionären Lernprozess *hervorgegangen* sein und sich in der kognitiven Auseinandersetzung von homo sapiens mit den Herausforderungen einer riskanten Umwelt schon bewährt haben. Die Kontinuität einer Naturgeschichte, von der wir uns wenigstens *in Analogie* zu Darwins natürlicher Evolution eine Vorstellung, wenn auch noch keinen theoretisch befriedigenden Begriff machen können, sichert dann – über die epistemische Kluft zwischen der naturwissenschaftlich objektivierten Natur und einer intuitiv immer schon verstandenen, weil intersubjektiv geteilten Kultur hinweg – die Einheit eines Universums, dem die Menschen als Naturwesen angehören.⁷⁴⁹

⁷⁴⁶ Bhaskar, The Possibility of Naturalism.

⁷⁴⁷ Ebd. 1.

⁷⁴⁸ Vgl. Dews, Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas.

⁷⁴⁹ Habermas, Freiheit und Determinismus, 881.

Das Zitat ist aus verschiedenen Gründen sehr aufschlussreich. Vor allem die beiden Kursivsetzungen weisen auf Probleme hin, die mit der in Teil II erörterten Kritik in direkter Verbindung stehen: eine der Kritiken war, dass moralisches Handeln aus der an Mead anknüpfenden Rekonstruktion nicht in der gleichen Weise geschlussfolgert werden kann, wie es für das Verständnis moralischen Handelns in der Diskursethik notwendig wäre. Die Rede vom ‚Hervorgehen‘ des transzendentalen Dualismus und vom ‚analogischen‘ Verständnis der Evolutionstheorie Darwins weist auf ein, wenn auch erneut in erkenntnistheoretischer Perspektive formuliertes Bewusstsein für diese Anschlussproblematik hin.⁷⁵⁰ Der Ausdruck ‚Hervorgehen‘ bezieht sich letztlich auf den Begriff der ‚Emergenz‘, den Habermas an vergleichbaren Stellen auch direkt verwendet⁷⁵¹, und der schon bei Mead eine systematische Bedeutung entfaltet, um die Entstehung spezifischer Phänomene, wie etwa Intelligenz, aus dem Naturzusammenhang zu erklären. Damit ist es prinzipiell möglich, die genetische Herkunft fraglicher Phänomene zu erläutern.

Dies macht es ihm [Mead, Anm. dch] möglich, jede Erfahrung überhaupt als Schritt der Natur aufzufassen: der kreative Charakter der menschlichen Intelligenz ist nicht Gegensatz zur Natur, sondern deren Resultat und Teil! Der Begriff, in dem diese Auffassung sich kristallisierte, war der der »emergence«.⁷⁵²

Das Ergebnis aus Teil II kann nun auch folgendermaßen formuliert werden: die von Habermas eingenommene Zwischenposition zeitigt zumindest aufgrund der Auswirkungen auf den Selbstbewusstseinsbegriff ethische Folgen, die Habermas nicht akzeptieren kann, da diese gerade jenen Folgen entsprechen, die er selbst am Konzept einer ‚starken‘ Naturalismus kritisiert.

⁷⁵⁰ Interessanterweise verwendet Habermas den Analogiebegriff an anderer Stelle mit vergleichbarem Inhalt ebenfalls: Habermas, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, 17. Habermas, Freiheit und Determinismus, 39.

⁷⁵¹ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 72.

⁷⁵² Joas, Praktische Intersubjektivität, 173.

Grund für diese Folgen sind die, auch durch einen *schwachen* Naturalismus nicht eindämmbaren Konsequenzen der Naturalisierung.

Bemerkenswerterweise weist Habermas auch selbst auf die schwerwiegenden Folgen der Deflationierung hin:

Der Abstieg vom ursprünglichen zum deflationierten Verständnis des Transzendentalen hat erhebliche Konsequenzen. Wenn die transzendentalen Regeln nicht länger etwas intelligibles außerhalb der Welt sind, mutieren sie zum Ausdruck kultureller Lebensformen und haben einen Anfang in der Zeit. Das hat (1) die Konsequenz, dass wir für die transzendental ermöglichte Erfahrungserkenntnis nicht mehr ohne weiteres »Allgemeinheit« und »Notwendigkeit« also Objektivität beanspruchen können. Und (2) müssen die transzendentalen Bedingungen für einen epistemischen Zugang zu Welt als etwas in der Welt begriffen werden.⁷⁵³

Dieses Zitat liest sich wie eine Zusammenfassung wichtiger Punkte des zweiten und dritten Teils der vorliegenden Arbeit unter erkenntnistheoretische Perspektive – die ethischen Konsequenzen werden allerdings auch an dieser Stelle nicht berücksichtigt:

Die Rolle der Sprache betreffend wurde im dritten Teil verdeutlicht, dass die Möglichkeit einer Ebenendifferenzierung im Sinne von Verstehen und Beobachten, ‚know that‘ und ‚know how‘ zwar auch nach der Detranszendentalisierung gegeben ist, ihr Status aber nicht transzendentalphilosophisch begriffen werden darf. In epistemologischer Hinsicht ist eine Deduktion der Kategorien, wie man sie bei Kant findet, für Habermas keine Option mehr und auch die in der Ethik wichtige Zwei-Welten-Lehre bleibt für Habermas ein Relikt metaphysischen Denkens und wird im Sinne der Detranszendentalisierung transformiert. Damit erfüllt Habermas zwar seinen eigenen, durch die Metaphysikkritik aufgestellten Anspruch, *verliert aber die Möglichkeit eine bestimmte Form des moralischen Verhaltens als alternativlos auszuzeichnen* (naturalistic fallacy). Das bei Apel unhintergehbare, Letztbegründungsanforderungen genügende Medium ‚Sprache‘, wird nach der Deflationierung der Transzendentalphilosophie

⁷⁵³ Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, 27.

durch den schwachen Naturalismus bei Habermas zu einer „empirisch allgemeine[n] Form der Kommunikation [...], für die es in keiner bekannten Lebensform eine Alternative gibt“⁷⁵⁴ - zumindest nicht *bisher*. Es wäre allerdings zu klären, ob und inwiefern dieses Ergebnis für Habermas überhaupt ein Problem darstellt, denn möglicherweise sollen die Fragen, die durch diese ‚metaphysische Leerstelle‘ in der Begründung der habermasschen Diskursethik auftreten, nicht im Bereich der Philosophie, sondern im Bereich der Politik gelöst werden.⁷⁵⁵ Immerhin behauptet Habermas selbst, dass eine Letztbegründung nicht möglich und nicht einmal sinnvoll ist. Insofern scheint mir die Methode der ‚Entmetaphysierung‘ im Hinblick auf die Begründungskonzeption der Diskursethik durchaus konsequent und kohärent. Zu klären wäre jedoch, ob Habermas unter diesen Bedingungen dem Begriff der Universalisierung *letztendlich* noch einen Gehalt entnehmen kann, der über das rortysche Konzept von Solidarität statt Objektivität hinausgeht.⁷⁵⁶

Aber auch die im zweiten Teil ausgearbeitete Kritik muss im Zusammenhang, der im Zitat angesprochenen Deflationierung der transzendentalen Begrifflichkeit verstanden werden: Habermas beschreibt die Probleme, die sich durch eine naturalistisch-pragmatische Rekonstruktion des Selbstbewusstseinsbegriffs als die Paradoxie, „intersubjektive Ermöglichungsbedingungen von Erfahrung überhaupt ihrerseits empirisch zu erklären“⁷⁵⁷. Eine radikal naturalistische Theorie, wie die Willard van Quines löst diese Probleme durch einen nicht-transzendentalphilosophischen Ansatz, in dem die Möglichkeit und Notwendigkeit der Unterscheidung von Beobachten und Verstehen negiert und letzteres auf ersteres reduziert wird. Durch diesen Reduktionismus wird gleichzeitig, wie von Zauberhand, das alte philosophische Problem der Vermittlung von Kausalität und Freiheit ‚gelöst‘.

⁷⁵⁴ Ebd. 29.

⁷⁵⁵ Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung.

⁷⁵⁶ Vgl. Rorty, Solidarität oder Objektivität. Habermas, Richard Rorty's Pragmatic Turn. Rorty, Response to Habermas.

⁷⁵⁷ Habermas, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, 30f.

[...] Mit dem methodischen Dualismus zwischen der verstehenden Rekonstruktion unserer Lebenswelt einerseits, der Erklärung von Vorgängen in der objektiven Welt andererseits verschwindet zudem die paradoxe Aufgabe, die »Innenansicht« der transzendental begriffenen Praktiken der Lebenswelt mit der »Außenansicht« ihrer kausal erklärten Genese zusammenzubringen.⁷⁵⁸

Die Konsequenzen, die aus diesem Konzept resultieren, sind für Habermas jedoch inakzeptabel. Ein entscheidender Einwand ist die Objektivierung normativer Aspekte sozialen Verhaltens:

Die naturalistische Fortsetzung der empirischen Tradition fordert jedoch ihren Preis – nämlich eine objektivistische Angleichung unserer normativen Praktiken an die beobachtbaren Ereignisse in der Welt.⁷⁵⁹

In dieser Objektivierung liegt für Habermas die Achillesverse des strengen Naturalismus, da dieser damit dem normativen *Selbstverständnis* sprach- und handlungsfähiger Subjekte widerspreche, denn diese „können gar nicht umhin, sich in ihrem Denken und Tun nach Normen zu richten und von Gründen affizieren zu lassen“.⁷⁶⁰ Habermas ist daher der Ansicht, dass „der strenge Naturalismus [...] an der kognitiven Dissonanz zwischen dem gut nachprüfbar Selbstverständnis von kompetenten Sprechern und einer kontraintuitiven, rücksichtslos revisionistischen Selbstbeschreibung [scheitert]“⁷⁶¹. Damit äußert Habermas eine Kritik am strengen Naturalismus, die derjenigen ähnelt, die im zweiten Teil der Arbeit gegenüber der von Habermas vertretenen Verkopplung des Selbstbewusstseinbegriffs mit den naturalistischen Überlegungen von G. H. Mead herausgearbeitet wurde.

Zusammenfassend kann das Konzept des schwachen Naturalismus folgendermaßen rekonstruiert werden⁷⁶²: zunächst erklärt Habermas, dass die epistemologischen Voraussetzungen des Naturalismus im Szientismus

⁷⁵⁸ Ebd. 33.

⁷⁵⁹ Ebd.

⁷⁶⁰ Ebd. 34.

⁷⁶¹ Ebd.

⁷⁶² Vgl. ebd. 36f.

gründen, der seinen systematischen Ausgangspunkt seinerseits im repräsentationalistischen Modell der Erkenntnis findet.⁷⁶³ Dieses Modell möchte Habermas, wie weiter oben bereits erwähnt, durch ein pragmatistisches Verständnis von Erkenntnis ersetzen (1. und 2. Schritt), welches davon ausgeht, dass die Erkenntnis keine transzendentalen Ermöglichungsbedingungen kennt, sondern vielmehr Folge eines (phylogenetischen) Lernprozesses ist (3. Schritt), anhand dessen sich zugleich die Unterscheidung von äußerem und innerem Weltverständnis (Beobachten/Verstehen) legitimieren lässt.

1. Schritt: Ablösung des (strengen) Naturalismus vom Szientismus
Implikation: Aufgabe des repräsentationalistischen Modells der Erkenntnis
2. Schritt: Ersetzung des repräsentationalistischen Modells der Erkenntnis durch das pragmatistische Modell der Erkenntnis
3. Schritt: in diesem pragmatistischen Modell der Erkenntnis ist der schwache Naturalismus in Form einer evolutionären Lerntheorie enthalten

Das Konzept eines ‚schwachen Naturalismus‘ bedeutet bei Habermas allgemein gesprochen also eine Naturalisierung der Erkenntnisbedingungen bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung einer Differenz der Erkenntnisebenen. Habermas versucht damit eine Zwischenposition zwischen strengem Naturalismus auf der einen und metaphysischer Transzendentalphilosophie auf der anderen Seite einzunehmen.

Wenn man diesen pragmatistischen Begriff von Erkenntnis zugrunde legt, bietet sich ein Naturalismus an, der die transzendente Differenz zwischen Welt und Innerweltlichem – der Detranszendentalisierung zum Trotz – intakt lässt. Diese Auffassung beruht auf einer einzigen

⁷⁶³ Da es für die Leitfrage der Arbeit nicht von Interesse ist, muss an dieser Stelle nicht darauf eingegangen werden, inwiefern diese Darstellung des Naturalismus durch Habermas angemessen ist. Vergleiche dazu Keil/Schnädelbach, Naturalismus.

metatheoretischen Annahme: dass »unsere« – im Rahmen soziokultureller Lebensformen möglichen – Lernprozesse vorgängige »evolutionäre Lernprozesse«, die ihrerseits die Strukturen unserer Lebensformen hervorgebracht haben, in gewisser Weise nur fortsetzen.⁷⁶⁴

Versteht man nun unter ‚schwachem Naturalismus‘ dieses Vorgehen von Habermas, so wird deutlich, dass er in der Ausarbeitung seines Selbstbewusstseinsbegriffs und der Bezugnahme auf Mead en detail durchgeführt hat, wovon er hier in abstrakter Weise spricht. Die dort geübte Kritik kann demnach durch das Konzept des schwachen Naturalismus nicht aufgehoben werden, sondern trifft vielmehr auch und gerade auf dieses selbst zu.

Auch der Status der Sprache, der im dritten Teil behandelt wurde, lässt sich nun zum Konzept des schwachen Naturalismus ins Verhältnis setzen: er erfährt das gleiche Schicksal, wie der naturalisierte Selbstbewusstseinsbegriff und wird zum quasi-empirischen Konstitutionsmedium normativer Implikationen herabgestuft. Auch wenn sich mit dem Konzept von Habermas eine nachkantische Unterscheidung von ‚know how‘ und ‚know that‘ aufrechterhalten lässt, so findet diese ihre begriffliche Ausarbeitung nicht mehr in einer transzendentalen Ästhetik oder Logik, sondern in einer evolutionären Lerntheorie, durch die sich konstitutive von regulativen Regeln unterscheiden lassen.

Es lässt sich nun unter zwei Prämissen, deren Berechtigung im Verlauf der Arbeit bereits deutlich gemacht wurde, eine entscheidende Schlussfolgerung ziehen:

1. vorausgesetzt, die hier im zweiten Teil geäußerte Kritik an der auch bei Habermas vorhandenen Objektivierungen des normativen Selbstverständnisses ist zutreffend (siehe Kapitel II. 5. „Kritik und Ausblick“) und
2. vorausgesetzt, die Bezugnahme des Konzepts des schwachen Naturalismus auf das Konzept der ‚evolutionären Lernprozesse‘ lässt die, im

⁷⁶⁴ Habermas, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, 37.

Zusammenhang des Meadbezugs geäußerte Kritik auch für den schwachen Naturalismus wirksam werden (siehe dieses Kapitel oben), dann lässt sich schlussfolgern,

dass sich die angebliche Alternative des ‚schwachen Naturalismus‘ der gleichen Kritik gegenübergestellt sieht, die Habermas selbst am ‚strengen Naturalismus‘ übt. Habermas reproduziert demnach in gewisser Hinsicht das Problem des strengen Naturalismus, will aber gleichzeitig an einer *kategorialen* Unterscheidung zwischen weltlichem und innerweltlichem Wissen festhalten. Denn nur so sieht er, völlig zu Recht, eine Möglichkeit, das normative Selbstverständnis der Subjekte begrifflich einzuholen. Letztendlich ist das habermassche Argument gegen den strengen Naturalismus ein reductio-Argument: folgt man den Aussagen des strengen Naturalismus, so ergibt sich daraus eine begriffliche Beschreibung der sozialen Verhältnisse, die das *Selbstverständnis* der Subjekte nicht einholen kann. Der strenge Naturalismus ist demnach nicht akzeptabel. Problematisch bleibt allerdings, dass sich Habermas meines Erachtens in seinem eigenen Konzept dem gleichen oder zumindest einem ähnlichen Argument gegenüber sieht.

Für die Universalpragmatik und den ‚quasi-empirischen‘⁷⁶⁵ Status der Sprache hat diese Kritik folgende Konsequenzen: insofern Sprache einen rekonstruierbaren evolutionären Ursprung hat, gilt zwar tatsächlich, dass eine Letztbegründung nicht möglich ist, allerdings gilt dann für die normativen Implikationen der Sprache auch, dass sie – selbst wenn eine Differenzierung zwischen regelkonstituierender Sprache und parole möglich ist – durchaus im Sinne eines rein anpassungstheoretischen Verhaltens rekonstruiert werden können. Damit fehlt dem habermasschen Kommunikationsbegriff aber gerade jene Sphäre spezifischer Moralität, die Kant noch aufgrund seiner Unterscheidung von mundus intelligibilis und mundus sensibilis behaupten konnte. Es liegt daher folgender Schluss nahe: Legt man den Metaphysikbegriff von Habermas zugrunde, so kann tatsächlich behauptet werden, dass seine Theorie nicht mehr mit metaphysischen Implikationen operiert. Die nach Habermas‘ Ansicht metaphysischen Begriffe wie der

⁷⁶⁵ Vgl. oben.

Selbstbewusstseinsbegriff der Bewusstseinsphilosophie und die moralphilosophische Letztbegründungskonzeption von Kant bis Apel werden bei Habermas einer (schwachen) Naturalisierung unterzogen. Habermas sieht jedoch nicht, dass seine Konzeption des schwachen Naturalismus, genau jene Konsequenzen nach sich zieht, die er selbst beim strengen Naturalismus berechtigterweise kritisiert. Da Habermas versucht, eine Objektivierung des normativen Selbstverständnisses der Menschen zu vermeiden, liegt der Schluss nahe, dass er *in dieser Hinsicht* seinem eigenen Anspruch nicht gerecht wird.⁷⁶⁶

Das weitere Vorgehen sollte sich daher an dem von Habermas vorgegebenen Versuch orientieren, das moralphilosophische Selbstverständnis der Subjekte einzuholen, ohne dabei einerseits die metaphysischen Grundlagen der kantischen Begrifflichkeiten zu übernehmen und ohne andererseits die, das moralische Selbstverständnis verfehlende Objektivierung des modernen Naturalismus voranzutreiben. Das anschließende Kapitel wird sich mit möglichen Alternativen auseinandersetzen.

IV. Hegel: Philosophische Ursprünge des habermasschen Naturalismus und mögliche Alternativen

Im Zusammenhang der Darstellung des habermasschen Metaphysikbegriffs wurde bereits darauf hingewiesen, dass Hegels Philosophie für Habermas am Beginn der Moderne steht. Nach Ansicht von Habermas hat Hegel die „*Selbstvergewisserung* der Moderne“ als erster zum „*Grundproblem* seiner Philosophie“⁷⁶⁷ erhoben. Bisher wurde vor allem George Herbert Mead als Philosoph des Paradigmenwechsel in den Mittelpunkt des Interesses gerückt, da durch die Untersuchung der habermasschen Bezugnahme auf Mead die Auswirkungen des Naturalismus auf die Diskursethik besonders deutlich werden. Habermas legt eine solche Interpretation durch seine Analyse der meadschen Philosophie in der Theorie des kommunikativen Handelns selbst nahe. Auf der Suche nach den

⁷⁶⁶ Habermas, Habermas, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, 33.

⁷⁶⁷ Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 26.

philosophischen *Ursprüngen* einer Überwindung der Subjektphilosophie und einer möglichen Alternative für die naturalistische Interpretation des Paradigmenwechsels wird allerdings deutlich, dass auch ein anderer Philosoph für Habermas von entscheidender Bedeutung ist: Georg Friedrich Hegel. Habermas hat dies bereits 1968 in seinem berühmten Aufsatz *Arbeit und Interaktion* begründet und in einem jüngeren Aufsatz mit dem Titel *Wege der Detranszendentalisierung*⁷⁶⁸ erneut bekräftigt. *Arbeit und Interaktion* löste nach seinem Erscheinen vor allem auf Seiten der Marxisten Kritik an der These aus, Hegel habe gezeigt, dass *Arbeit und Interaktion* letztendlich in keiner Weise aufeinander reduzierbar seien. Damit greift Habermas nicht nur wichtige Aspekte einer verbreiteten Marxinterpretation an, sondern legt bereits in diesem frühen Text die Grundlagen für eine Kritik an bestimmten Thesen der Frankfurter Schule, die ihren Ausdruck vor allem in der Dialektik der Aufklärung gefunden haben. Habermas unterscheidet parallel zu den drei Potenzen des Geistes drei verschiedene Formen des Bewusstseins: das namensgebende (Sprache), das listige (*Arbeit*) und das anerkannte (Familie) Bewusstsein.⁷⁶⁹ Anschließend bringt Habermas die einzelnen Potenzen in ein Verhältnis zueinander⁷⁷⁰ und analysiert, welche Verhältnisbestimmungen sich daraus ergeben. Von besonderem Interesse ist dabei für ihn das Verhältnis des listigen zum anerkannten Bewusstsein, von *Arbeit* zu *Interaktion*. Die entscheidende Parallele beider Begriffe liegt im Aspekt der Anerkennung: *Arbeit* ist als Ursprung der hergestellten Produkte, deren Austausch rechtlicher Normierung (Vertrag) unterworfen wird, die Quelle wechselseitiger rechtlicher Anerkennung der Subjekte als Besitzer. Damit führt die *Arbeit* zur rechtlichen Institutionalisierung sittlicher Anerkennung.⁷⁷¹ Letztendlich ist die habermassche Verhältnisbestimmung von *Arbeit* und *Interaktion* für die vorliegende Absicht aber zweitrangig.

⁷⁶⁸ Habermas, *Wege der Detranszendentalisierung*. Von Kant zu Hegel und zurück.

⁷⁶⁹ Namensgebendes und anerkanntes Bewusstsein können unterschieden werden, weil bei Hegel Sprache nicht mit Kommunikation gleichzusetzen sei. Vgl. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 24.

⁷⁷⁰ Vgl. ebd. 32ff.

⁷⁷¹ Ebd. 43.

Wichtig ist vielmehr, inwiefern Arbeit und Interaktion Hegel als den ursprünglichen Philosophen des Paradigmenwechsels auszeichnet und ob der Text einen Hinweis darauf gibt, welche Bedeutung der junge Hegel für die Entstehung des schwachen Naturalismus bei Habermas hat.

Hegel wird zunächst als entscheidender Philosoph bei der Suche nach einer begrifflichen Überwindung des subjektphilosophischen Kardinalproblems, der Zirkularität des Selbstbewusstseinsbegriffs, vorgestellt.

Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins überschreitet das Verhältnis der einsamen Reflexion zugunsten des komplementären Verhältnisses sich erkennender Individuen. Die Erfahrung des Selbstbewußtseins gilt nicht länger als ursprünglich. Sie ergibt sich vielmehr für Hegel aus der Erfahrung der Interaktion, in der ich mich mit den Augen des anderen Subjekts sehen lerne. Das Bewußtsein meiner selbst ist Derivat einer Verschränkung der Perspektiven. Erst auf der Basis wechselseitiger Anerkennung bildet sich Selbstbewußtsein, das an der Spiegelung meiner im Bewußtsein eines anderen Subjektes festgemacht werden muß.⁷⁷²

In diesem Zitat sind einige der entscheidenden Kritikpunkte am bewusstseinsphilosophischen Paradigma, die im vorliegenden Text im Zusammenhang der Bezugnahme von Habermas auf Mead detailliert behandelt wurden, bereits enthalten, und Hegel wird als der erste Philosoph präsentiert, der diese Problematik erkannt und Lösungsvorschläge erarbeitet hat. Noch Kant bringe die „Grunderfahrung der Reflexionsphilosophie“⁷⁷³ in der transzendentalen Einheit der Apperzeption zum Ausdruck und ist damit für Habermas ein Vertreter der Subjektphilosophie⁷⁷⁴; bei Fichte ließen sich zwar Ansätze einer Überwindung der folgenreichen Ich-Zentriertheit der Reflexionsphilosophie entdecken, letztendlich scheitere aber auch er am Problem einer Begründung des Ich.⁷⁷⁵ Die hegelsche Philosophie stellt für Habermas hingegen den ersten konstruktiven Entwurf zur Überwindung der

⁷⁷² Ebd. 13.

⁷⁷³ Ebd. 12.

⁷⁷⁴ Dies bedeutet jedoch, wie gezeigt wurde, nicht, dass Habermas die gesamte Philosophie von Kant ablehnt, sondern nur, dass Habermas diese an bestimmten Stellen überarbeiten muss.

⁷⁷⁵ Vgl. oben.

aporetischen Struktur des Selbstbewusstseinsbegriffs in der Bewusstseinsphilosophie dar. Hegel habe innerhalb des Deutschen Idealismus als erster erkannt, dass nur durch die wechselseitige Beziehung von zwei Bewusstseinen Selbstbewusstsein entstehen könne.

Hegel hingegen überläßt sich der Dialektik von Ich und Anderem im Rahmen der Intersubjektivität des Geistes, in dem nicht Ich mit sich als einem Anderen, sondern Ich mit einem anderen Ich als Anderem kommuniziert.⁷⁷⁶

Allerdings vertritt Habermas ein eingeschränktes Hegelverständnis: die diagnostizierten Anknüpfungsmöglichkeiten einer intersubjektiven Selbstbewusstseinstheorie sind seiner Ansicht nach ausschließlich in den Frühschriften Hegels, speziell in der ‚Jenaer Philosophie des Geistes‘, vorhanden. Zwischen den Früh- und den Spätschriften Hegels bestehe ein systematischer Bruch, der sich dadurch auszeichne, dass Hegel in den späteren Schriften einen metaphysischen Begriff des Absoluten entworfen habe, der keine konstruktiven Bezugsmöglichkeiten für eine nachmetaphysische und intersubjektivitätstheoretische Philosophie mehr biete.⁷⁷⁷ Noch zu Jenaer Zeiten habe Hegel diesen Begriff des Absoluten entwickelt und damit die zuvor vorhandenen Ansatzpunkte wieder zunichte gemacht.

Erst im Laufe der Jenaer Zeit verschafft sich Hegel mit dem ihm eigenen Begriff des absoluten Wissens eine Position, die es ihm erlaubt, über die Produkte der Aufklärung [...] hinauszugehen, ohne sich an fremden Vorbildern zu orientieren. Mit diesem Begriff des Absoluten fällt Hegel allerdings hinter die Intuitionen seiner Jugendzeit zurück: er denkt die Überwindung der Subjektivität innerhalb der Grenzen der Subjektphilosophie.⁷⁷⁸

⁷⁷⁶ Ebd. 12f.

⁷⁷⁷ Vgl. ebd. 9, 10.

⁷⁷⁸ Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 33.

Der späte Hegel unterliegt damit für Habermas demselben Verdikt, das Habermas über die restlichen Philosophen des bewusstseinsphilosophischen Paradigmas verhängt hatte.⁷⁷⁹

Worin aber bestehen die Anknüpfungsmöglichkeiten der Jenaer Geistesphilosophie nach Ansicht von Habermas im Detail? Entscheidend ist, dass Habermas den Begriff ‚Geist‘ in den Jenaer Systementwürfen nicht als Grundlage sondern als *Konsequenz* der dialektischen Entwicklung versteht. Die drei Potenzen des Geistes (Sprache/Gedächtnis, Arbeit/Werkzeug und Familie/Besitz) die Hegel entwickelt, werden seiner Ansicht von Habermas als *Konstitutions-* und nicht Reflexionselemente des Geistes begriffen. Mit anderen Worten, für den frühen Hegel *bilde* sich der Geist erst durch die Momente Sprache, Arbeit und Familie und werde nicht bereits vorausgesetzt, um *in der Reflexion auf* seine hinter ihm liegenden Entwicklungsstationen zum absoluten Wissen vorzudringen. Gerade diese frühe dialektische Konstruktion beinhaltet für Habermas konstruktive Hinweise für eine nachmetaphysische Philosophie, in der auch der Selbstbewusstseinsbegriff unabhängig von den Prämissen der Bewusstseinsphilosophie ausgearbeitet werden kann. In der habermasschen Auslegung des Bewusstseinsbegriffs, den Hegel in der Jenaer Philosophie des Geistes vertritt, zeigt sich besonders deutlich, dass die habermassche Meadrezepktion als eine Art naturalisierten Hegelverständnisses beschrieben werden kann. Die habermassche Auslegung der Jenaer Geistesphilosophie stellt damit indirekt bereits die Weichen für das später von Habermas vertretene Konzept des ‚schwachen Naturalismus‘. Habermas gibt selbst einen Hinweis auf diese Weichenstellung, wenn er erklärt, dass Mead in seinem Werk Geist, Identität und Gesellschaft die Einsicht Hegels unter den „naturalistischen Voraussetzungen des Pragmatismus“⁷⁸⁰ wiederholt.

Will man aus der Sicht von Habermas den Übergang vom jungen Hegel zum pragmatisch-naturalistischen Mead genauer verstehen, muss noch etwas detaillierter auf die habermassche Interpretation der Jenaer Schriften

⁷⁷⁹ Angelegt sei der Umschlagpunkt deshalb bereits in der Jenaer Zeit, weil Hegel hier genau wie später in der Enzyklopädie schon von einer „absoluten Identität des Geistes mit der Natur“ (Habermas, Arbeit und Interaktion, 37) ausgegangen sei.

⁷⁸⁰ Habermas, Arbeit und Interaktion, 19, Fußnote 10.

eingegangen werden: von besonderer Bedeutung ist dabei für die vorliegende Arbeit das habermassche Verständnis der von Hegel beschriebenen Identität von Einzelheit und Allgemeinheit im Ich.⁷⁸¹ Habermas erklärt, damit solle ausgedrückt werden, dass sich ein Ich nur konstituieren könne, indem es die Fähigkeit sich selbst nicht an ein Äußeres zu verlieren (Moment der Allgemeinheit) mit der Fähigkeit sich gleichzeitig an diesem Äußeren (als Individuum) auszubilden (Moment der Einzelheit), vermittelt.⁷⁸² Diese Vermittlung findet im Fall der Störung des ‚sittlichen Gleichgewichts‘ ihren konkreten Ausdruck in dem für Hegels Philosophie so bedeutsamen *Kampf um Anerkennung*⁷⁸³: nur dadurch, dass die einzelnen Subjekte im wechselseitigen Versuch ihre vereinzelte Bedeutsamkeit (Einzelheit) über die ebenso vereinzelte Bedeutsamkeit des Gegenüber zu erheben, erkennen, dass dieser Versuch entweder in der wechselseitigen Vernichtung („Tod“) kulminiert oder ausschließlich durch die Anerkennung des Gegenüber – und damit dem genauen Gegenteil der eigentlichen Absicht – geleistet werden kann, werde das Bewusstsein durch den Gang der Sache selbst zu der weiteren Einsicht gebracht, dass die Konstitution des Selbstbewusstseins nicht allein von ihm selbst, sondern ebenso von einem anderen Bewusstsein abhängig ist.⁷⁸⁴ Diesen Entwurf versteht Habermas zugleich als Kritik am kantischen Selbstbewusstseinsbegriff, der innerhalb der theoretischen Vernunft entwickelt wurde und demzufolge sich das Selbstbewusstsein des einzelnen Subjekts ganz im Sinne der Bewusstseinsphilosophie durch Selbstreflexion konstituiert. Dies habe für die praktische Philosophie Kants zur Folge, dass die vereinzelteten Subjekte das ethische Prinzip Kants (Kategorischer Imperativ) nur durch eine „prästabilisierte Gleichschaltung“⁷⁸⁵ überhaupt anwenden können. So nimmt Habermas bereits hier die diskursethische Kritik an der im Kategorischen Imperativ implizierten Annahme, dass die Prüfung von Handlungsmaximen

⁷⁸¹ Siehe Hegel, Bd. 6 (Wissenschaft der Logik), 253.

⁷⁸² Vgl. Habermas, Arbeit und Interaktion, 14.

⁷⁸³ Zum Thema ‚Kampf um Anerkennung‘ siehe vor allem auch Siep, Der Kampf um Anerkennung. Siep, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Honneth, Kampf um Anerkennung.

⁷⁸⁴ Vgl. Habermas, Arbeit und Interaktion, 18f.

⁷⁸⁵ Ebd. 20.

vom einzelnen Subjekt autonom durchgeführt werden könnten, vorweg. Anschließend kommt er gar zu dem Schluss, dass „sich moralisches Handeln im Sinne Kants, mutatis mutandis, als ein Spezialfall dessen dar[stellt], was wir heute strategisches Handeln nennen“⁷⁸⁶. Habermas will damit sagen, dass die kantische Konstruktion eine von intersubjektiven Verhältnissen abstrahierte monologischen Maximenprüfung vorschlägt, in der die notwendige Überprüfung der eigenen Einstellung am Willen anderer durch eine an das zweckrationale Handeln angegliche Struktur ersetzt wird. So wird auch deutlich, dass die subjektphilosophische Fassung des Selbstbewusstseinsbegriffs spezifische, für die Diskursethik inakzeptable moralphilosophische Konsequenzen zeitigt, und dass Habermas der Ansicht ist, Hegel habe als erster Philosoph einen Ausweg aus diesem ethischen Problemfeld eröffnet. Der Kampf um Anerkennung ist dabei für Hegel elementarer Bestandteil des *Systems der Sittlichkeit*, das man als eine Form der sozialen Grundstruktur intersubjektiver Verhältnisse beschreiben kann. Hegel versucht den Kampf um Anerkennung somit als konstitutives Element sozialer Verhältnisse zu beschreiben und löst das Selbstbezüglichkeitsproblem der Subjektphilosophie nicht wie Kant innerhalb der theoretischen, sondern innerhalb der praktischen Philosophie.

Die Grunderfahrung der Dialektik, die Hegel im Begriff des Ich entfaltet, stammt jedoch, wie wir sehen, nicht aus dem Erfahrungsbereich des theoretischen Bewusstseins, sondern des praktischen.⁷⁸⁷

Hegel legt nach Ansicht von Habermas also die Grundlagen für die Lösung der subjektphilosophischen Aporien, indem er den Lösungsansatz in die praktische Philosophie verlagert. Habermas kann daran anschließend die konstruktive Bedeutung des Kampfes um Anerkennung als die sich in der realen Diskurssituation manifestierende praktische Bedeutung des zwanglosen Zwangs des besseren Argumentes reinterpretieren. Er überträgt damit die von Hegel analysierten und implizit wirksamen Strukturen des sittlichen Verhältnisses auf die Diskurssituation und weist so bereits einige

⁷⁸⁶ Ebd. 21f.

⁷⁸⁷ Ebd.

Zeit vor der Veröffentlichung der Theorie des kommunikativen Handelns auf den systematischen Stellenwert der Diskursethik für seine Gesellschaftstheorie hin.

Sie [die Dialektik des Kampfes um Anerkennung, Anm. dch] rekonstruiert Unterdrückung und Wiederherstellung der Dialogsituation als des sittlichen Verhältnisses. In dieser Bewegung, die allein dialektisch heißen darf, üben die logischen Beziehungen einer durch Gewalt verzerrten Kommunikation selber praktische Gewalt.⁷⁸⁸

Die entscheidende Differenz zwischen den Früh- und Spätschriften Hegels besteht nach Ansicht Habermas' darin, dass Hegel den Geist in den Frühschriften als jenes *Medium* begreife, innerhalb dessen die Vermittlung der Bewusstseins- oder, in der Terminologie Hegels, die Vermittlung von Einzelheit und Allgemeinheit stattfindet.

Geist ist dann nicht das Fundamentum, das der Subjektivität des Selbst im Selbstbewußtsein zugrunde liegt, sondern das Medium, *in* dem ein Ich mit einem anderen kommuniziert und *aus* dem, als einer absoluten Vermittlung, beide Subjekte wechselseitig sich erst bilden.⁷⁸⁹

Aus dem Zitat geht ebenfalls hervor, dass Habermas bereits in Arbeit und Interaktion die Sprache als erste Potenz des Geistes im Sinne eines Konstitutionsmediums des Selbstbewusstseins begreift. Die Kommunikation *ist* selbst der Geist⁷⁹⁰, innerhalb dessen sich die Subjekte miteinander verbinden und ihr Selbstbewusstsein ausbilden. Bereits die Position der Phänomenologie des Geistes, derzufolge sich der Geist in einzelnen Stadien ‚ausarbeitet‘ und in der Reflexion auf sich selbst letztendlich zu einem absoluten Wissen gelangen kann, stellt nach Habermas eine gegensätzliche Position zur Jenaer Zeit dar, da Hegel hier den Geist für den Gang der Entwicklung bereits voraussetze, und ihn nicht als prozessuales Medium bestimme, *innerhalb* dessen die dialektische Bewegung der Selbstbewusstseinskonstitution erst stattfindet. Diese Einstellung bietet nach

⁷⁸⁸ Ebd. 17.

⁷⁸⁹ Ebd. 13.

⁷⁹⁰ Vgl. ebd. 15.

Ansicht von Habermas keine Möglichkeit mehr, die diagnostizierten Aporien der Subjektphilosophie zu überwinden, da sie mit einem metaphysischen Begriff des Geistes operiert, der beispielsweise keinen Ansatzpunkt für eine intersubjektive Transformation des transzendentalen Subjekts mehr darstellt. Die „ursprüngliche Einsicht“ die Hegel in der Jenaer Zeit entwickelt habe, bestehe darin, „daß Ich als Selbstbewußtsein nur begriffen werden kann, wenn es Geist ist, d.h. wenn es von der Subjektivität zur Objektivität eines Allgemeinen übergeht, in dem auf der Basis der Gegenseitigkeit die als nicht identisch sich wissenden Subjekte vereinigt sind“.⁷⁹¹ Genau dieser Übergang von der Subjektivität zur Objektivität im Medium der Sprache ist es, den Habermas später mit Hilfe von Meads Sozialbehaviorismus naturalistisch dechiffrieren möchte. Meads Theorie dient Habermas also dazu, die ursprüngliche Einsicht der Jenaer Geistesphilosophie für eine nachmetaphysische Philosophiekonzeption verständlich zu machen.

Grundlegende Fragen für weitere Analysen

Habermas ist keineswegs der einzige Theoretiker, dessen Interpretation Hegels, diesen zu einem Ideengeber für die Entstehung des philosophischen Naturalismus werden lässt. So entwirft Axel Honneth in seiner Publikation *Kampf um Anerkennung*⁷⁹² eine Theorie, in der er die Lehre vom Kampf um Anerkennung beim jungen Hegel durch die empirisch-naturalistische Sozialpsychologie Meads erweitert.⁷⁹³ Honneth macht sehr deutlich, dass es ihm darum geht, die Voraussetzungen der metaphysischen Tradition, in der sich Hegels Philosophie der Anerkennung noch immer befinde⁷⁹⁴, durch die empirisch verifizierbaren Thesen aktueller psychologischer Theorien zu erweitern. Im Gegensatz zu Habermas interpretiert Honneth zwar bereits die Jenaer Realphilosophie als einen Rückschritt gegenüber den früheren Schriften⁷⁹⁵, letztendlich ist seine Strategie zumindest hinsichtlich der Bezugnahme auf Mead der Habermas’

⁷⁹¹ Ebd.

⁷⁹² Honneth, *Kampf um Anerkennung*.

⁷⁹³ Vgl. ebd. 114ff. (vor allem auch 121).

⁷⁹⁴ Vgl. ebd. 107ff.

⁷⁹⁵ Vgl. ebd. 55.

aber sehr ähnlich. Einen elementaren Hinweis auf die Weichenstellung in Richtung Naturalismus bei Hegel gibt Herbert Schnädelbach in seinem Buch *Hegels praktische Philosophie*⁷⁹⁶. Schnädelbach erklärt, dass sich die Kritik Hegels an der Verwendung grundlegender philosophischer Begriffe bei seinen Vorgängern auf die Abstraktion von empirischen Aspekten beziehe. Diese Kritik habe zur Folge, dass zwischen den transzendentalen und den empirischen Aspekten dieser Begriffe nicht mehr klar unterschieden werden könne.

Hegel kann [...] anführen, daß die Kantischen und Fichteschen Begriffe »Ich«, »Bewußtsein überhaupt«, »Intelligenz« usf. ohne »psychologische« Konnotationen gar nicht zu verstehen sind und darum der Sache nach nicht als reine Prinzipien einer absoluten Philosophie gelten können; in Wahrheit setzen sie – und darin gibt Hegel Schelling recht – Naturhaftes voraus. Der Preis für diese Veränderung ist, daß sich bei Hegel seitdem keine deutliche Unterscheidung zwischen dem transzendentalen Subjekt im Sinne Kants und Fichtes und dem endlichen empirischen Ich mehr ausmachen lässt.⁷⁹⁷

Damit spricht Schnädelbach einen entscheidenden Punkt an: interpretiert man Hegel im Sinne Habermas', Honneths oder Schnädelbachs, so zahlt man für die Abkehr von der metaphysischen Tradition bzw. der Bewusstseinsphilosophie den von Schnädelbach benannten Preis, „keine deutliche Unterscheidung zwischen dem transzendentalen Subjekt im Sinne Kants und Fichtes und dem endlichen empirischen Ich“ mehr herstellen zu können. Die naturalistische Theoriebildung entpuppt sich aus dieser Perspektive als eine konsequente Weiterführung einer von Hegel angestoßenen Entwicklung. Will man also die von Habermas herausgearbeitete Bedeutung Hegels für eine nachmetaphysische Philosophie und Ethik nicht gänzliche aufgeben, so muss folgende Frage beantwortet werden:

Ist die naturalistische Konzeption von Habermas' eine konsequente, ja sich aus der Jenaer Philosophie Hegels notwendig ergebende Interpretation der

⁷⁹⁶ Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*.

⁷⁹⁷ Ebd. 144f.

*„ursprünglichen Einsicht“ Hegels oder lässt sich diese Einsicht in einer anderen, nicht-naturalistischen Form für die Frage nach dem Selbstbewusstseinsbegriff und dem Entwurf einer Ethik des Diskurses fruchtbar machen? Wäre dies möglich, so bedeutete es, dass eine Überwindung der bewusstseinsphilosophischen Aporien ohne naturalistische Argumentationsstrategien möglich ist. Von hier aus ließe sich dann eine, an nicht-naturalistischen Grundthesen orientierte Ethik entwerfen, die grundlegende Einsichten der habermasschen Diskursethik beibehält, ohne die problematischen, ja zur Diskursethik im Widerspruch stehenden Elemente eines wie auch immer *schwachen* Naturalismus zu übernehmen.*

Es ist hier weder möglich noch wäre es der Aufgabenstellung der Arbeit angemessen, eine alternative Interpretation der Schriften des jungen Hegel auszuarbeiten. Es soll daher abschließend nur auf einige Punkte hingewiesen werden, mit denen sich diese alternative Auslegung meiner Ansicht nach zu beschäftigen hat.

1. Wichtig ist zunächst einmal die Hegelsche Kantkritik, in der sich die Absichten und Einflüsse Hegels über seinen gesamten Schaffenszeitraum verdichten. Hegels Überzeugung, dass Kants Philosophie einerseits zwar den Beginn der Moderne kennzeichnet, zugleich jedoch die innere Zerrissenheit dieser Epoche verstärkt, anstatt zu versuchen, ihre Versöhnung zu denken, ist eines der Grundmotive hegelschen Denkens. In der Gegenüberstellung der Begriffe ‚Moralität und Sittlichkeit‘, mit der sich auch Habermas beschäftigt hat⁷⁹⁸, findet dieses Grundmotiv seinen Ausdruck. Die Methode, die Hegel in der Auseinandersetzung mit Kant wählt, wird von Habermas als Detranszendentalisierung beschrieben und ist, wie bereits dargestellt, für ihn der Beginn einer Entwicklung, in der sich das Selbstverständnis der Moderne auszudrücken beginnt. Schnädelbachs Hinweis auf die schwierige Unterscheidung transzendentaler und empirischer Aspekte bei Hegel steht insofern stellvertretend für ein *Grundproblem der Moderne im Ganzen*. Im Naturalismus, verstanden als eine Form moderner Philosophie, wird dieses Problem durch die radikale Negation der

⁷⁹⁸ Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu.

Möglichkeit, Transzendentalität (beispielsweise in Form von mentalen Zuständen) überhaupt zu denken, gelöst. Die moralphilosophischen Implikationen dieser Radikalität werden oft übersehen. Diese Arbeit kann daher auch als ein Versuch verstanden werden, auf dieses Problem hinzuweisen.

2. Ein weiterer wichtiger Punkt, mit dem sich eine, an der oben skizzierten Aufgabenstellung orientierte Hegelinterpretation zu beschäftigen hätte, ist die Frage nach dem Verhältnis der Früh- und Spätschriften bei Hegel. Viele Interpreten teilen nicht die Ansicht von Habermas, zwischen der Jenaer Realphilosophie und den späteren Schriften bestehe ein Bruch, der den späten Hegel als metaphysischen Denker auszeichnet. Insofern aber die Methode der Phänomenologie des Geistes und der Logik nicht mit einem Rückfall in die von Habermas so genannte bewusstseinsphilosophische Argumentationsstruktur gleichzusetzen ist, ist wichtig herauszuarbeiten, welche Bedeutung diese Schriften dann für das nachmetaphysische Denken – erneut vor allem in Abgrenzung zu Kant – haben.

V. Metaphysische Implikationen in der Diskursethik?

Die Tatsache, dass Habermas keinen systematisch ausgearbeiteten Metaphysikbegriff vorgelegt hat, ließ bereits den methodischen Zugang zur Beantwortung der Frage nach den metaphysischen Implikationen in der Diskursethik zum Problem werden. Da der Versuch, selbst einen allgemeinen Begriff von Metaphysik auszuarbeiten und diesen den impliziten Überlegungen von Habermas gegenüberzustellen, den Rahmen dieser Dissertation bei weitem gesprengt hätte, wurden hier als Ausgangspunkt jene vier Merkmale metaphysischen Denkens gewählt, die Habermas in seinem Band *Nachmetaphysisches Denken* selbst nennt. Daran orientierte sich der Aufbau der gesamten Arbeit, denn zwei dieser Merkmale sind für Habermas' eigene Philosophie von entscheidender Bedeutung: Bewusstseinsphilosophie und starker Theoriebegriff. Das methodische Vorgehen bestand somit darin, Habermas' Aussagen zum Metaphysikbegriff auf seine eigene Theorie anzuwenden, ihn also an seinem eigenen Anspruch zu messen. Neben diesen vier Merkmalen ermöglichte vor allem seine Auseinandersetzung mit Dieter Henrich einen systematischen Einstieg in das Problemfeld der Metaphysik: hier wurde deutlich, dass sich das Metaphysikproblem in der Diskussion um den Status und Gehalt des Selbstbewusstseinsbegriffs kristallisiert. Diese Erkenntnis fügte sich nahtlos in die Orientierung am ersten der beiden Merkmale metaphysischen Denkens ein, denn der Selbstbewusstseinsbegriff ist eines der zentralen Themen der Bewusstseinsphilosophie und ihrer Überwindung – sowohl bei Habermas als auch bei anderen Theoretikern. Die im zweiten Teil durchgeführte Analyse des habermasschen Selbstbewusstseinsbegriffs stellt daher sowohl eine Vertiefung der, in der Debatte mit Henrich herausgearbeiteten Hauptpunkte als auch eine exemplarische Darstellung der Auseinandersetzung mit der Bewusstseinsphilosophie dar. Der dritte Teil orientierte sich an jenem starken Theorieanspruch Habermas', aufgrund dessen Richard Rorty Habermas als Metaphysiker bezeichnet. Es bot sich daher an, den Geltungsstatus der Diskursethik mit Bezug auf das Begründungsprogramm zu analysieren. Die Beantwortung der Leitfrage

wurde also anhand des Selbstbewusstseinsbegriffs und des Begründungsstatus untersucht. Das Ergebnis findet sich, wie bei Habermas so oft, in einer Position zwischen verschiedenen Ansätzen. Dies betrifft den Selbstbewusstseinsbegriff ebenso wie den Begründungsanspruch: Hinsichtlich des ersteren ist vor allem eine an Meads evolutionstheoretischem Modell orientierte Naturalisierung wichtig, in deren Folge Habermas den Übergang zu einem biologischen Reduktionismus⁷⁹⁹ vermeiden will – das Konzept des ‚schwachen Naturalismus‘ ist hier von besonderem systematischen Interesse. Was den Begründungsanspruch der Diskursethik betrifft, so manifestiert sich die Metaphysikkritik Habermas‘ vor allem in einer kommunikationstheoretischen Fallibilisierung der Erkenntnis und einer Pluralisierung der Erkenntnismethoden, denn in der Universalpragmatik wird deutlich, dass für die Gültigkeit der Normen letzten Endes ein ausschließlich ‚quasi-empirischer‘ Status behauptet werden kann. Habermas wendet sich damit jeweils gegen zwei Positionen: einerseits will er durch seine kommunikationstheoretische Naturalisierung des Selbstbewusstseinsbegriffs den Paradoxien der Bewusstseinsphilosophie entkommen, ohne dabei einem starken Naturalismus à la Quine das Wort zu reden und andererseits versucht er den metaphysischen Sinn des kommunikationstheoretischen Aprioris bei Apel zu säkularisieren, ohne in eine hermeneutische Perspektive überzugehen, deren moralphilosophische und ideologische Implikationen er nicht teilt.⁸⁰⁰ Wichtig ist in beiden Fällen, dass Habermas einen unkritischen Reduktionismus verhindern will, denn dieser würde die philosophische Analyse ihres kritischen Potentials berauben – dies trifft auf den starken Naturalismus ebenso zu, wie auf einen „höherstufigen Historismus“⁸⁰¹ im Sinne Heideggers (oder auch Wittgensteins⁸⁰²). Beide Positionen begeben sich der für Habermas eminent wichtigen Möglichkeit, sich dem Faktischen gegenüber kritisch zu verhalten: der starke Naturalismus aufgrund seiner Reduktion der philosophischen Analyse auf Deskription und die Hermeneutik aufgrund ihrer Herabsetzung

⁷⁹⁹ Vgl. Joas, *Praktische Intersubjektivität*, 173.

⁸⁰⁰ Vgl. oben. Siehe auch Habermas, *Hermeneutische und analytische Philosophie*.

⁸⁰¹ Vgl. Habermas, *Hermeneutische und analytische Philosophie*, 86.

⁸⁰² Vgl. dazu auch Apel, Wittgenstein und Heidegger.

des Subjekts zum Sprecher eines übermächtigen Kontextes⁸⁰³. Trotz der Ablehnung des bewusstseinsphilosophischen Paradigmas bleibt in moralphilosophischer Hinsicht daher Kants Ethik der Maßstab, hinter den man nicht zurückfallen darf. Für das Selbstbewusstsein bedeutet dies, dass es sich nach Ansicht von Habermas nicht auf Kausalvorgänge bzw. rein deskriptive Darstellungen reduzieren lässt⁸⁰⁴ und für den Begründungsstatus, dass ein Unterschied zwischen Regeln erster und zweiter Stufe auch in einer posttranszendentalen Philosophie beibehalten werden muss. Insofern ist das Konzept des ‚schwachen Naturalismus‘ für beide Zwischenpositionen als Alternative systematisch bedeutsam: es soll die Beibehaltung einer Differenzierung verschiedener Konstitutionsebenen unter detranszendentalisierten Bedingungen ermöglichen. Grundlegend für diesen schwachen Naturalismus ist der Begriff des Lernprozesses, denn durch dessen kommunikationstheoretisches Verständnis wird einerseits die Konstitution des Selbstbewusstseins jenseits bewusstseinsphilosophischer Annahmen nachvollziehbar (II. Kapitel) und gleichzeitig kann andererseits der lebensweltliche Hintgrundkontext zum kommunikationsgemeinschaftlichen Apriori rationalisiert werden (III. Kapitel). Mit anderen Worten, die Rede vom Lernprozess ermöglicht es erstens, das Selbstbewusstsein als Ergebnis der im Laufe der Evolution entstehenden kommunikationstheoretischen Interaktionsbeziehung von Subjekten zu begreifen und zweitens, die systematisch bedeutsame These der detranszendentalisierten Konstitutionsebenen zu legitimieren. Letzteres ist deshalb möglich, weil der lebensweltliche Hintgrundkonsens nun nicht mehr ohnmächtig als ein über die Urteile der Subjekte bestimmendes Sinnapriori akzeptiert werden muss, sondern als das pragmatische Resultat des ‚Umgangs mit Welt‘ reflexiv eingeholt werden kann. Genau hier setzt allerdings auch die Kritik an Habermas an: insofern Habermas bereit ist, sowohl das Selbstbewusstsein als auch die verschiedenen Konstitutionsebenen (‚know how‘/‚know that‘, regulative/konstitutionelle Regeln) aus einem pragmatischen Verständnis des Lernprozesses

⁸⁰³ Vgl. Habermas, Hermeneutische und analytische Philosophie, 85.

⁸⁰⁴ Vgl. Habermas, Freiheit und Determinismus.

abzuleiten, entstehen mindestens zwei Probleme: erstens, wie kann das anpassungstheoretische Lernverständnis der Evolutionstheorie auf die Moralphilosophie übertragen werden, ohne dabei die praktische an die instrumentelle Vernunft anzugleichen und zweitens, wie kann die Differenz von Konstitutionsebenen aus einer vorgängigen Natur abgeleitet werden, ohne dabei die zweite, kulturelle Ebene letztendlich trotz eines *schwachen* Naturalismus doch nur als eine Funktion der natürlichen Ebene darzustellen? Beide Probleme hängen unmittelbar miteinander zusammen. Für die Frage, ob die Diskursethik metaphysische Implikationen beinhaltet oder nicht, folgt daraus, dass sie insofern mit „nein“ beantwortet werden kann, als man bereit ist, die von Habermas vorgeschlagenen Lösungsstrategien nicht selbst als ‚metaphysisch‘ zu bezeichnen.

Gerade in Bezug auf die naturalistischen Aspekte der habermasschen Theorie ist dies eine spannende Frage, denn beispielsweise Dieter Henrich ist, wie bereits angeführt⁸⁰⁵, der Ansicht, dass der habermassche Naturalismus „mit einem Recht, das weit geht, eine Metaphysik“⁸⁰⁶ genannt werden kann. Damit rückt allerdings jene Frage ins Zentrum des Interesses, der hier methodisch bewusst aus dem Weg gegangen wurde: Wie sieht ein sinnvoller Begriff von Metaphysik jenseits der habermasschen Annahmen aus? In gewisser Hinsicht kann die Theorie von Henrich als ein solcher Gegenentwurf herangezogen werden, denn Henrichs, an Kant orientierte Unterscheidung einer ‚Metaphysik des Elementaren‘ und einer ‚Metaphysik des Abschlusses‘⁸⁰⁷ bildet *eine* Möglichkeit, sich einem von Habermas abgrenzenden Metaphysikverständnis zu nähern. Da Henrich direkt auf Habermas Bezug nimmt, ist seine Konzeption gut geeignet, an dieser Stelle kurz als möglicher Gegenentwurf präsentiert zu werden, um damit abschließend jene Überlegungen wieder aufzunehmen, die bereits am Anfang der Dissertation Erwähnung gefunden haben. Die ‚Metaphysik des Elementaren‘ ist nach Ansicht von Henrich direkt mit dem Projekt einer transzendentalen Philosophie verknüpft: eine Theorie kann demnach bereits

⁸⁰⁵ Siehe auch oben Kapitel I. 2.2. „Selbstbewusstsein, Metaphysik und Moderne“.

⁸⁰⁶ Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne, 24.

⁸⁰⁷ Vgl. ebd. 12ff.

dann (in diesem Sinne) als metaphysisch bezeichnet werden, wenn sie sich auf die grundlegenden Bedingungen der Möglichkeit von Leistungsweisen und deren Geltungsinhalten bezieht.

Sie [die Untersuchungen, Anm. dch] sind »Metaphysik« insofern, als sie nicht den Aufbau der Leistungsweisen selbst analysieren, sondern ebenso die in ihnen in Anspruch zu nehmenden Voraussetzungen hinsichtlich der Gehalte, welche in ihnen zu erschließen sind.⁸⁰⁸

Die zweite Kategorie, die ‚Metaphysik des Abschlusses‘, steht in keiner notwendigen Verbindung zur professionalisiert-philosophischen Analyse der Leistungsweisen. Sie finde vielmehr überall dort statt, wo das an Vernunft orientierte Leben sich in der sinngebenden Vermittlung von Widersprüchen realisiert. Für Henrich stellt sie daher das unabweisbare Interesse eines jeden Menschen dar, das nicht an die fallible Methode wissenschaftlicher Erkenntnis gebunden ist.

Sie [die Metaphysik des Abschlusses, Anm. dch] ist eine Sache der Vernunft und als solche eine Sache der Menschheit. Wegen dieses ihres Ursprungs ist die Rationalität, welche die Metaphysik des Abschlusses beansprucht, nicht daran gebunden, daß sich ihre Gedanken in wissenschaftlichen Beweisverfahren rechtfertigen lassen.⁸⁰⁹

Und weiter:

»Metaphysik« bildet sich, allen ihren etwa möglichen Ausformulierungen voraus, im spontanen Denken jedes Menschen aus.⁸¹⁰

Dass diese Unterscheidung einer professionellen von einer ‚anthropologischen‘ Metaphysik mit dem habermasschen Ansatz vereinbar sei, bestreitet Henrich zu Recht, denn Habermas erhebt durchaus den Anspruch, dass auf die Urteile einer Metaphysik des Abschlusses aufgrund

⁸⁰⁸ Ebd. 12.

⁸⁰⁹ Ebd. 13.

⁸¹⁰ Ebd. 14.

ihrer Nichtwahrheitsfähigkeit Verzicht geleistet werden könne und müsse. Dies liegt nicht nur an einer, der Frankfurter Tradition verpflichteten Ideologiekritik, sondern auch an dem, an Weber orientierten Verständnis einer Rationalisierung der Lebenswelt, die sich auch und gerade auf das kommunikative Handeln bezieht⁸¹¹. Damit bestreitet Habermas nach Ansicht von Henrich aber nicht nur die Notwendigkeit und Zulässigkeit einer ‚professionellen‘, sondern auch einer ‚anthropologischen‘ Form von Metaphysik und versucht so, „die „Ausgriffe einer Metaphysik des Abschlusses aus der Spontaneität des bewussten Lebens selbst herauszuidividieren“⁸¹². Für Henrich ist dieser Versuch einer ‚Entmetaphysierung‘ des Lebens nicht nur inakzeptabel sondern auch im Kantischen Sinne unvernünftig, denn Henrich geht mit Kant von der Unabweisbarkeit jener Fragen aus, deren Antworten gerade nicht fallibel im Sinne der Wissenschaft sein dürfen. Andernfalls stellten sie keine Antwort auf die Frage der ‚Metaphysik des Abschlusses‘ dar, denn diese impliziert eine Sinngebung jenseits theoretischer Analyse. Insofern teilt Henrich die von ihm zitierte Ansicht Kants:

Wir [können] dem Verstand die Fragen nicht abgewöhnen. [...] Sie sind so in der Natur der Vernunft verwebt, daß wir ihrer nicht loswerden können. Auch alle Verächter der Metaphysik, die sich dadurch ein Ansehen heiterer Köpfe haben geben wollen, hatten, selbst Voltaire, ihre eigene Metaphysik.⁸¹³

Die grundlegende Frage, die die Metaphysik des Abschlusses beantworten sollte, lautet nach Ansicht von Henrich daher: ‚Was ist der Mensch?‘ Oder in der Terminologie der modernen Philosophie formuliert:

Welche Selbstbeschreibung dessen, der vernünftiger Rede fähig ist, hält zuletzt stand vor allem, was wir über ihn und die für ihn unerlässlichen Voraussetzungen unterschiedlicher Selbstbeschreibungen wissen?⁸¹⁴

⁸¹¹ Siehe dazu auch Kapitel II. 1. „Rationalisierung und Individuum bei Jürgen Habermas“.

⁸¹² Ebd. 14.

⁸¹³ Kant, AA XXIX, 1.2., 765.

⁸¹⁴ Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne, 16.

Ziel der Metaphysik des Abschlusses ist eine Selbstbeschreibung des Menschen, in der sich die Voraussetzungen der verschiedenen einzelnen Beschreibungen vereinen. Daher werden Sinn und Ziel der Frage auch verfehlt, wenn die Antwort nicht auf diese Synthesis der möglichen Einzelantworten zielt. Nur im Versuch einer *umfassenden* Bestimmung des Menschen als Mensch lässt sich demnach eine triviale Antwort auf die Frage ‚Was ist der Mensch‘ vermeiden. Genau dies leisten nach Ansicht von Henrich Bestimmungsversuche wie der von Habermas nicht, da sie „verkennen, daß sich die Brisanz der Frage daraus ergibt, daß sie auf eine Synthesis geht, während sie auf erster Ebene und in Beziehung auf nur eine Ebene der Selbstbeschreibung ihre Auskunft geben wollen“⁸¹⁵. Die habermassche Bestimmung des Menschen scheitert daher an ihrer Eindimensionalität, denn eine umfassende, die einzelnen Antworten synthetisierende Konzeption findet ihren Abschluss keinesfalls ausschließlich in einer Theorie der Handlung als kommunikativer Akt.⁸¹⁶ Henrich begreift die Ansätze der modernen Metaphysik daher folgerichtig als Versuche, jene ‚Brüche‘, die im Prozess einer umfassenden Selbstverständigung unvermeidlich sind, „unter Anerkennung ihrer Differenzen zusammenzuführen, wozu ein integrierender Gedanke erforderlich ist, der auf keiner der primären Ebenen schon zur Verfügung steht“⁸¹⁷.

Das Metaphysikverständnis Henrichs unterscheidet sich damit grundlegend von dem Habermas’, denn dessen Vorwurf, das Problematische am Metaphysischen sei der Infallibilismus und der überzogene Erkenntnisanspruch, verkennet Henrichs Ansicht nach gerade die grundlegende Bedeutung und Funktion von Metaphysik. Diese bestehe in der Suche nach einem Fundament des praktischen Selbstverhältnisses, das gerade keiner Prüfung wissenschaftlicher Methoden standzuhalten hat, denn ein übereinstimmungsfähiges Selbstverständnis des Menschen trägt das

⁸¹⁵ Ebd. 16f.

⁸¹⁶ Allerdings schlägt Habermas in seinem Buch *Die Zukunft der menschlichen Natur* eine neue Richtung ein, wenn er von der Orientierung an einem „gattungsethischen Wegweiser“ (Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, 121) spricht. Es bleibt abzuwarten, ob Habermas sich in zukünftigen Publikationen weiterhin an dieser Neuausrichtung orientiert, oder ob er die von Rainer Forst geübte Kritik ernst nimmt (vgl. ebd. Fußnote).

⁸¹⁷ Ebd. 19.

Ziel, auf welches es sich richtet im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Methode in sich selbst. Mit anderen Worten, die Vermittlung des, in alle Reflexionstätigkeit eingelassenen Bewusstseins unumgänglicher Widersprüchlichkeiten⁸¹⁸ findet ihren Sinn nicht im Standhalten einer durch die wissenschaftliche Methode konstituierten Prüfung.

Gerade dieses Verständnis von Metaphysik ermöglicht es Henrich nun den Ansatz von Habermas selbst als eine spezifische, wenn auch schlechte Form von Metaphysik zu kennzeichnen. Zunächst weist Henrich darauf hin, weshalb die habermassche Konzeption berechtigterweise als Naturalismus bezeichnet werden kann: spezifisch für diese Form des Naturalismus ist demnach, dass sie „Anhalt in einer Selbstbeschreibung des Menschen [findet], die [...] in der Alltagserfahrung des Menschen einen mächtigen Impuls hat – in den Tatsachen von Zeugung und Tod, von Erblichkeit und Krankheit, in den Beobachtungen über die Kontinuität der Gattungen, welche die Menschengattung einschließt, und dann auch in den Kenntnissen von deren Phylogenese [...]“⁸¹⁹. Die für die habermassche Philosophie spezifische Sprach- und Zeichenverwendungstheorie fungiert demnach als Analyse der kommunikativen Sozialität der in dieser Weise naturalisierten Subjekte.

Und so erschließt sich die Möglichkeit, den Zeichengebrauch seinerseits in einer Theorie sprachlichen Verhaltens aufzuklären, die ihrerseits dann noch einmal auf die Gesetze der sukzessiven Besetzung von Raum-Zeit-Punkten der materiellen Welt zurückgeführt werden kann.⁸²⁰

Entscheidend ist nun, dass diese Form von Naturalismus trotz ihrer Orientierung an wissenschaftlichen Erkenntnismethoden (Biologie, Physik etc.) Antworten auf Fragen gibt, „die als solche gar nicht Forschungsergebnisse sein“⁸²¹ können und ihrem Selbstverständnis nach auch über dieses hinausgehen. Daraus zieht Henrich die Schlussfolgerung, dass ein solcher Naturalismus „weitgehend dem kantischen Begriff einer Metaphysik des

⁸¹⁸ Vgl. ebd. 18ff.

⁸¹⁹ Ebd. 22.

⁸²⁰ Ebd. 23.

⁸²¹ Ebd. 24.

Abschlusses [entspricht]⁸²². Weiterhin „entspricht [er] auch dem modernen Verständnis von Metaphysik insofern, als er eine letzte Verständigung über den Zusammenhang in sich differenter Diskursformen und Erfahrungsweisen sein will“⁸²³. Doch – und das ist einer der entscheidenden Kritikpunkte Henrichs – dieser Naturalismus löst die eigentliche Aufgabe einer Metaphysik des Abschlusses nur in schlechter Manier, denn „*er wirkt hin auf die Selbstdistanzierung des bewussten Lebens*“⁸²⁴. Henrich will damit sagen, dass die Rückführung der menschlichen Existenzweise auf naturwissenschaftlich bestimmte Gesetzmäßigkeiten die Frage nach einem gelungenen und vernünftigen Selbstverständnis des Menschen niemals hinreichend beantworten kann.

Die Dynamik, die in seinen [des Naturalismus, Anm. dch] Konflikten und seinen konfligierenden Geltungsansprüchen ihren Ausgang nimmt, kann für ihn nur einen der Begründung und der Bewährung fähigen Abschluss haben: den der Erkenntnis von der Einheit und dem Allbefasstheit der Naturgesetze.⁸²⁵

Hierin überschneidet sich in gewisser Hinsicht die Kritik Dieter Henrichs mit einem für diese Arbeit grundlegenden Kritikpunkt: Habermas hat selbst behauptet, dass eine der größten Schwächen des *starken* Naturalismus seine Unfähigkeit sei, das normative Selbstverständnis des Menschen begrifflich einzuholen. Gerade dies ist ihm aber, wie hier versucht wurde zu verdeutlichen, nicht gelungen, denn auch das Konzept des schwachen Naturalismus kann dieses Problem letztendlich nicht lösen. Im Gegenteil, Habermas' Konzept führt gerade zu jenem entfremdenden Selbstverständnis, auf das Henrichs Rede von der ‚Selbstdistanzierung des bewussten Lebens‘ durchaus anwendbar ist. Zwar formuliert Henrich diese Kritik als ungenügende Bestimmung des Menschen durch eine an der naturwissenschaftlichen Methode orientierte Konzeption, dies entspricht aber durchaus der hier detaillierter durchgeführten Kritik an dem gescheiterten

⁸²² Ebd.

⁸²³ Ebd.

⁸²⁴ Ebd. 25 [Hervorhebung dch].

⁸²⁵ Ebd.

Versuch Habermas', der normativen Vergegenständlichung des starken Naturalismus zu entkommen. Für Henrich ist die Philosophie von Habermas daher schlechte Metaphysik.

Ob dieser Vorwurf nun berechtigt ist und ob damit gezeigt wurde, dass das Projekt Habermas' den Anspruch, ohne metaphysische Rückendeckung zu operieren, unberechtigterweise erhebt oder ob die Kritik an der fehlgeschlagenen Selbstverständigung auch jenseits des Metaphysikvorwurfs ernst genommen werden muss, hängt davon ab, ob man bereit ist, Henrichs Metaphysikbegriff zu akzeptieren. Habermas steht als aktueller Vertreter der Frankfurter Schule für eine Philosophie, die ihre ideologiekritische Tradition und den materialistischen Ansatz nicht mehr in einer Theorie vertreten will, in der das Kulturelle zum Randphänomen einer geschichtsphilosophischen Konzeption herabgestuft wird.⁸²⁶ Sein Verständnis der klassischen deutschen Philosophie ist weniger durch Marx als vielmehr durch einen pragmatisch-sprachanalytischen Ansatz geprägt, für dessen Einfluss neben Austin, Searle und Peirce vor allem George Herbert Mead von Bedeutung ist: die Rezeption Kants und Hegels geschieht vor dem Hintergrund ihrer Transformation durch diese sprachpragmatischen Konzeptionen. Das Verständnis von Funktion und Bedeutung der Metaphysik ist daher nicht nur von der ideologiekritischen Einstellung der Kritischen Theorie, sondern auch stark von den eher analytischen Überlegungen der angelsächsischen Philosophie geprägt. Anders ausgedrückt, Habermas nutzt dieses Potential, um die Skepsis der Frankfurter Schule gegenüber der Metaphysik auf einer anderen Grundlage weiter zu führen.⁸²⁷ Die Differenzen in Bezug auf den Metaphysikbegriff finden ihre Wurzeln daher bereits in einem unterschiedlichen Philosophiebegriff.⁸²⁸ Dass Habermas diese Differenzen, wie so oft, vor allem auf das bewusstseinsphilosophische Paradigma zurückführt, in dem auch Henrich sich befindet und das er mit dem Übergang zur Sprachphilosophie als überholt ansieht, ist einer differenzierten

⁸²⁶ Siehe dazu auch Honneth, Kritik der Macht.

⁸²⁷ Dass Habermas diese Metaphysikkritik noch gegen den späten Horkheimer verteidigt, zeigt sich besonders deutlich in Habermas, Zu Max Horkheimers Satz: »Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel«.

⁸²⁸ Vgl. Kapitel I. 2.1. „Der Philosophiebegriff“.

Auseinandersetzung allerdings nicht immer zuträglich. Habermas muss selbst zeigen, dass es möglich ist, einen normativ gehaltvollen Begriff des Handelns aus den philosophischen Konzeptionen seiner ‚Wahlvorgänger‘ entstehen zu lassen, denn letztendlich ist der Handlungsbegriff über das evolutionstheoretische Modell an ein Interaktionsverhältnis von Organismen gekoppelt, aus dem sich ein Verständnis normativer Sollgeltung in der Weise wie es Habermas in der Diskursethik entwirft, nicht, oder *noch* nicht entwickeln lässt. Dass sich Habermas dessen selbst bewusst ist, zeigt sich an seiner Verwendung der Begriffe „Emergenz“ und „Analogie“: immer wieder erklärt Habermas, dass die natürliche Evolution der Arten „*in Analogie* zu unseren eigenen, auf soziokultureller Entwicklungsstufe möglich gewordenen Lernprozessen“⁸²⁹ zu verstehen ist. Auch der Emergenzbegriff scheint, wie bereits erwähnt, auf ein zumindest implizites Bewusstsein für das Problem der Anschlussfähigkeit der natürlichen an die kulturelle Sphäre zu stehen. Habermas verwendet ihn oft gerade an jenen Stellen, an denen das Verhältnis der biologischen zur sozialen Evolution thematisch ist.⁸³⁰

In der vorliegenden Arbeit wurde zweierlei deutlich gemacht: auf der einen Seite führt Habermas sowohl im Hinblick auf Bewusstseinsphilosophie als auch im Hinblick auf die Idee einer ethischen Letztbegründung eine konsequente Metaphysikkritik durch. Auf der anderen Seite zeigt die Kritik dieser Arbeit aber gleichzeitig auf, dass der Versuch, Unbedingtes in einer nicht-metaphysischen Form zu erhalten⁸³¹ von zwei Seiten bedroht wird: von der Seite seiner *Herkunft* (naturalistisches Modell der Konstitution von Selbstbewusstsein) sowie von der Seite seiner *Zukunft* (die prinzipielle Offenheit jener Grundsphäre, aus der sich die Differenzierung der Konstitutionsebenen in einer posttranszendentalen Philosophie ableiten lassen soll). Das Resultat lautet demnach, dass Habermas sich hinsichtlich des Metaphysikbegriffs selbst zwar ‚treu‘ bleibt, durch seine Strategie aber in Widerspruch zu seiner eigenen Moralphilosophie und – vorbehaltlich

⁸²⁹ Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, 39.

⁸³⁰ Zum Emergenzbegriff siehe auch Mahner, NR Stichwort: Emergenz. Mahner, *Philosophische Grundlagen der Philosophie*. Vollmer, *Das Ganze und seine Teile*.

⁸³¹ Habermas, Zu Max Horkheimers Satz: »Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel«, 125.

genauerer Analysen – auch in Widerspruch zu grundlegenden Begrifflichkeiten seiner eigenen Philosophie gerät.⁸³² Eine Aussage über die *prinzipielle* Möglichkeit einer metaphysikfreien Moraltheorie im Sinne der Diskursethik ist damit aber noch nicht getroffen. Vielmehr muss das Ergebnis lauten: Vielleicht möglich, aber nicht so – außer man ist bereit, das Normenverständnis in Richtung eines starken Naturalismus zu transformieren: damit würde man allerdings aus der Kantischen Ethiktradition heraustreten. Setzt man wie Dieter Henrich ein Verständnis von Metaphysik im kantischen Sinne voraus, demzufolge Metaphysik als elementarer und vor allem als *unausweichlicher* Bestandteil des Lebens beschrieben werden muss, so ist die Möglichkeit einer metaphysikfreien Philosophie a priori ausgeschlossen. Dass diese Prämisse vom Autor der Arbeit nicht geteilt wird, wurde aber bereits durch die Fragestellung der Dissertation deutlich.

⁸³² Stichwort: Differenzierung von strategischem und kommunikativem Gebrauch der Vernunft.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. Gesammelte Schriften. Darmstadt: WBG 1998.
- Adorno, Theodor W. u.a. [Hrg.]. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt: Luchterhand 1988.
- Albert, Hans. Traktat über kritische Vernunft. Tübingen: Mohr 1991.
- Albert, Hans. „Der Mythos der totalen Vernunft.“ In: Adorno, Theodor W. u.a. [Hrg.]. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt: Luchterhand 1988. 193 – 234.
- Albert, Hans. „Im Rücken des Positivismus?“ In: Adorno, Theodor W. u.a. [Hrg.]. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt: Luchterhand 1988. 267 – 306.
- Albert, Hans. „Kleines verwundertes Nachwort zu einer großen Einleitung.“ In: Adorno, Theodor W. u.a. [Hrg.]. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt: Luchterhand 1988. 335 – 340.
- Angehrn, Emil. Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik, Platon, Aristoteles. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2000.
- Apel, Karl-Otto; Niquet, Marcel. Diskursethik und Diskursanthropologie. Aachener Vorlesungen. München: Alber 2002.
- Angehrn, Emil. „Der endlose Streit der Vernunft. Metaphysik im Spiegel ihrer Kritik.“ In: Wenzel, Uwe Justus [Hrg.]. Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie. Frankfurt am Main: Fischer 1999. 47-76.
- Apel, Karl-Otto. "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik". In: Ders. Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. 33 – 80.
- Apel, Karl-Otto. „Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung.“ In: Ders. Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. 81 – 194.
- Apel, Karl-Otto. „Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen“. In: Ders. Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. 281 – 412.
- Apel, Karl-Otto. „Wittgenstein und Heidegger. Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs“ In: Ders. Auseinandersetzungen. In Erprobung

- des transzendentalpragmatischen Ansatzes Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. 459 – 504.
- Apel, Karl-Otto. „Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants.“ In: Schönrich, Gerhard u.a. [Hrg.]. Kant in der Diskussion der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996. 326-359.
- Apel, Karl-Otto; Kettner, Matthias [Hrg.]. Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1993
- Apel, Karl-Otto. „Normative Begründung der »Kritischen Theorie« durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken.“ In: Honneth, Axel; McCarthy, Thomas u.a. [Hrg.]. Zwischenbetrachtung. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989. 15-65.
- Apel, Karl-Otto. Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt a.M: Suhrkamp 1988.
- Apel, Karl-Otto. „Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität.“ In: Ders. Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt a.M: Suhrkamp 1988. 270 – 305.
- Apel, Karl-Otto. „Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung.“ In: Forum für Philosophie/Bad Homburg [Hrg.]. Philosophie und Begründung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 1987. 116-211.
- Apel, Karl-Otto. „Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz.“ In: Zeitschrift für Philosophische Forschung. Bd. 40. 1986. 3-31.
- Apel, Karl-Otto. „Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit »aufgehoben« werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression.“ In: Kuhlmann, Wolfgang [Hrg.]. Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986. 217-264.
- Apel, Karl-Otto. Transformation der Philosophie. Bd. 1+2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.
- Apel, Karl-Otto. „Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik“. In: Apel, Karl-Otto. Transformation der Philosophie. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999. 157 – 177.
- Apel, Karl-Otto. „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik.“ In: Apel, Karl-Otto. Transformation der Philosophie. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999. 358 – 435

Apel, Karl-Otto. „Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik.“ In: Philosophisches Jahrbuch. Bd. 75. 1967. 56-94.

Aristoteles.

Zitiert nach der Bekker-Paginierung: Immanuelis Bekker (Berlin 1831ff.).

Abkürzungen der Werke Aristoteles':

Met. Metaphysik

- übersetzt von Hermann Bonitz. Neu herausgegeben von Ursula Wolf. Hamburg: Rowohlt 1994.
- übersetzt von Adolf Lasson. Jena: Eugen Dietrichs 1907.

NE Nikomachische Ethik, übersetzt von Eugen Rolfes. Bien, Günther [Hrg.]. Hamburg: Meiner 1985.

Audi, Robert. Ethical Naturalism and the Explanatory Power of Moral Concepts. In: Wagner, Steven J.; Warner, Richard [Hrg.] Naturalism. A critical appraisal. Indiana: Notre Dame 1993. 95-115.

Austin, John L. Zur Theorie der Sprechakte. (How to do things with words.) Stuttgart: Reclam 1985.

Badillo, Robert Peter. The Emancipative Theory of Jürgen Habermas and Metaphysics. The Council for Research in Values and Philosophy (CRVP): Washington 1991.

Baker, Lynne Ruder. „Die Perspektive der ersten Person: Ein Test für den Naturalismus.“ In: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 250 – 273.

Baummanns, Peter. „Sprechakttheorie-Universalpragmatik-Ethik. Zur linguistischen Wende der Kritischen Theorie.“ In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. Bd. 3. 1978. 45-70.

Baumgartner, Hans Michael. „Die argumentationstheoretische Uneinholbarkeit der praktischen Vernunft. Bemerkungen zu problematischen Aspekten einer letztbegründeten Diskursethik.“ In: Irrgang, Bernhard; Lutz-Bachmann [Hrg.]. Begründung von Ethik. Beiträge zur philosophischen Ethikdiskussion heute. Würzburg: Königshausen und Neumann 1990. 130-152.

Baynes, Kenneth. The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas. Albany: State University of New York Press 1992. Opladen: Westdeutscher Verlag 1992.

Beck, Ulrich. Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

- Beckermann, Ansgar. „Ein Argument für den Physikalismus.“ In: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Beierwaltes, Werner. Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt am Main: Klostermann 1985.
- Belgrad, Jürgen. Identität als Spiel. Eine Kritik des Identitätskonzeptes von Jürgen Habermas.
- Berger, Peter L. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Fischer 1973.
- Bhaskar, Roy. The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences. London: Routledge 1998.
- Bien, Günther. „Moralität, Sittlichkeit“ In: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gabriel, Gottfried [Hrg.] (1971ff.). Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel: Schwabe&Co. Bd. 6. 1984. 184-192.
- Bitsch, Brigitte. Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G. W. F. Hegel. Interpretationen zur „Wissenschaft der Logik“, „Phänomenologie“ und „Rechtsphilosophie“. Bonn: Bouvier 1977.
- Brandom, Robert. Rorty and his Critics. Oxford: Blackwell 2000.
- Brandom, Robert. Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Brandom, Robert. Expressive Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Bubner, Rüdiger. „Moralität und Sittlichkeit – die Herkunft eines Gegensatzes.“ In: Kuhlmann, Wolfgang [Hrg.]. Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986. 64-84.
- Buchwalter, Andrew. „Structure or Sentiment? Habermas, and the Conditions of Solidarity.“ In: Philosophy Today. Vol. 41. 1997. 49-54.
- Bynes, Kenneth. The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls, and Habermas. New York: State Univ. of New York Press 1992.
- Cannon, Bob. Rethinking the Normative Content of Critical Theory : Marx, Habermas and Beyond. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2001.
- Carl, Wolfgang. Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1992.
- Chang, Yen-Ling. „The Problem of Emergence: Mead and Whitehead.“ In Kinesis. Bd. 2. 1970. 69-80.

- Chomsky, Noam. Syntactic Structures. Berlin: de Gruyter 2002.
- Chomsky, Noam. Reflexionen über Sprache. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Conford, Francis MacDonald. From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation. New York: Harper&Brothers 1957.
- Créau, Anne. Kommunikative Vernunft als »entmystifiziertes Schicksal«: Denkmotive des frühen Hegel in der Theorie von Jürgen Habermas. Frankfurt a.M.: Anton Hain 1991.
- Descartes, René. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Hamburg: Meiner 1994.
- Dews, Peter. „Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas.“ In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 6. 2001. 861-871.
- Disse, Jörg. „Platons Ideenlehre als Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie.“ In: Philosophisches Jahrbuch 105. 1998. 267-282.
- Dreier, Ralf. Recht-Moral-Ideologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
- Düsing, Edith. Intersubjektivität und Selbstbewusstsein: Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln: Dinter 1986.
- Durkheim, Emile. Über die Teilung der sozialen Arbeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977.
- Ferber, Rafael. Platos Idee des Guten. Sankt Augustin: Academia Verlag Richarz 1989.
- Ferber, Rafael. Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit. München: Beck 1981.
- Fichte, Johann Gottlieb. Fichtes Werke. Hrg. I. H. Fichte. Berlin: de Gruyter 1965.
- Finlayson, Gordon. „Does Hegel’s Critique of Kant’s Moral Theory Apply to Discourse Ethics?“ In: Dews, Peter [Hrg.]. Habermas: A Critical Reader. Massachusetts: Blackwell Publishers 1999. 29-52.
- Fischer, Norbert. „Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant.“ In: Kant-Studien 74. 1983. 1-21.
- Flanagan, Owen J. „Quinean Ethics.“ In: Føllesdal, Dagfinn [Hrg.]. Naturalism and Ethics. New York: Garland Publishing 2000. 350-368.
- Flonta, Mircea. „Gemäßigter Naturalismus und radikaler erkenntnistheoretischer Naturalismus.“ In: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 163 – 186.

- Fries, Jakob Friedrich, „Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft (1807).“ In: König, Gert; Geldsetzer, Lutz, Sämtliche Schriften. Aalen: Scientia 1967. 4.-6. Bd.
- Gabriel, Karl. Analysen der Organisationsgesellschaft. Ein kritischer Vergleich des Gesellschaftstheorien Max Webers, Niklas Luhmanns und der phänomenologischen Soziologie. Frankfurt, New York: Campus 1979.
- Gadamer, Hans Georg. „Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins.“ In: Fulda, Hans Friedrich; Henrich, Dieter [Hrg.]. Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998. 217-242.
- Gadamer, Hans Georg. „Zur Vorgeschichte der Metaphysik.“ In: Gadamer, Hans-Georg [Hrg.]. Um die Begrifflichkeit der Vorsokratiker. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968. 364-390.
- Gadamer, Hans-Georg. Wahrheit und Methode. Tübingen: Mohr 1960.
- Gamm, Gerhard. Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling. Stuttgart: Reclam 1997.
- Garver, Newton; Hare, Peter H. [Hrg.]. Naturalism and Rationality. New York: Prometheus Books 1987.
- Gebauer, Richard. Letzte Begründung. Eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas. München: Fink 1993.
- Gehlen, Arnold. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Wiebelsheim: Aula 2004.
- Gehlen, Arnold. Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Hamburg: Rowohlt 1959.
- Gerhardt, Volker. „Metaphysik und ihre Kritik. Zur Metaphysikdebatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich.“ In: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Bd. 42.1988. 45 - 70
- Gessmann, Martin. Hegel. Freiburg: Herder 1999.
- Günther, Klaus. Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.
- Habermas, Jürgen. Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Habermas, Jürgen. „Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft.“ In: Ders. Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005. 27 - 84.

- Habermas, Jürgen. „Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine replik auf eine große Auseinandersetzung.“ In: Ders. Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005. 84 - 105.
- Habermas, Jürgen. „Freiheit und Determinismus.“ In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 6. 2004. 871-890.
(Wiederabdruck: Habermas, Jürgen. „Freiheit und Determinismus.“ In: Ders. Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005. 155 – 186.)
- Habermas, Jürgen; Ratzinger, Joseph. Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg: Herder 2005.
- Habermas, Jürgen. Der gesplittene Westen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.
- Habermas, Jürgen. „Fundamentalismus und Terror.“ In: Ders. Der gesplittene Westen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. 11 – 31.
- Habermas, Jürgen. Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Habermas, Jürgen. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Habermas, Jürgen. Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. Stuttgart: Reclam 2001.
- Habermas, Jürgen. „Richard Rorty's Pragmatic Turn.“ In: Brandom, Robert. Rorty and his Critics. Oxford: Blackwell 2000. 31-55.
- Habermas, Jürgen. „Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams kantischem Pragmatismus.“ In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 4. 2000. 547-564.
- Habermas, Jürgen. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.
- Habermas, Jürgen. „Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende.“ In: Ders. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999. 7-64.
- Habermas, Jürgen. „Hermeneutische und analytische Philosophie.“ In: Ders. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999. 65-101.
- Habermas, Jürgen. „Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück.“ In: Ders. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999. 138-186.

- Habermas, Jürgen. „Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende.“ In: Ders. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999. 230-270.
- Habermas, Jürgen. „Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen.“ In: Ders. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999. 271-318.
- Habermas, Jürgen. „Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral.“ In: Ders. Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999. 11-64.
- Habermas, Jürgen. „»Vernünftig« vs. »wahr« - oder die Moral der Weltbilder.“ In: Ders. Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999. 95-127.
- Habermas, Jürgen u.a. [Hrg.]. Philosophie und Politik. Bd.3. Jürgen Habermas und Gerhard Schröder über die 'Einbeziehung des Anderen'. Essen: Klartext 1998.
- Habermas, Jürgen. Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.
- Habermas, Jürgen. „Die Philosophie als Platzhalter und Interpret.“ In: Ders. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996. 9-28.
- Habermas, Jürgen. „Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften.“ In: Ders. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996. 29-52.
- Habermas, Jürgen. „Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm.“ In: Ders. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996. 53-125.
- Habermas, Jürgen. „Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln.“ In: Ders. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996. 127-206.
- Habermas, Jürgen. „Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie.“ In: Ders. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995. 11-126.
- Habermas, Jürgen. „Wahrheitstheorien.“ In: Ders. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995. 127-187.
- Habermas, Jürgen. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.

- Habermas, Jürgen. „Vorwort“ In: Ders. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 7. 1992.
- Habermas, Jürgen. „Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?“ In: Ders. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992. 9-30.
(Auch als: Habermas, Jürgen. „Moralität und Sittlichkeit.“ In: Revue Internationale de Philosophie. Bd. 42. 1988. 320-340.)
- Habermas, Jürgen. „Was macht eine Lebensform rational?“. In: Ders. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992. 31-48.
- Habermas, Jürgen. „Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft.“ In: Ders. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992. 100-118.
- Habermas, Jürgen. „Erläuterungen zur Diskursethik. In: Ders. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992. 119-226.
- Habermas, Jürgen. „Zu Max Horkheimers Satz: »Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel.«“ In: Ders. Texte und Kontexte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992. 110-126.
- Habermas, Jürgen. „Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits.“ In: Ders. Texte und Kontexte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992. 127-156.
- Habermas, Jürgen. Vergangenheit als Zukunft. Hrg. Michael Haller. Zürich: Pendo 1990.
- Habermas, Jürgen. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.b
- Habermas, Jürgen. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.
- Habermas, Jürgen. „Der Horizont der Moderne verschiebt sich.“ In: Ders. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989. 11-17.
- Habermas, Jürgen. „Metaphysik nach Kant.“ In: Ders. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989. 18-34.
- Habermas, Jürgen. „Motive nachmetaphysischen Denkens.“ In: Ders. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.
- Habermas, Jürgen. „Zur Kritik der Bedeutungstheorie.“ In: Ders. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989. 105-135.

- Habermas, Jürgen. „Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität.“ In: Ders. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989. 187-241.
- Habermas, Jürgen. „Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik.“ In: Adorno, Theodor W. u.a. [Hrg.]. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt: Luchterhand 1988. 155 – 192.
- Habermas, Jürgen. „Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus.“ In: Adorno, Theodor W. u.a. [Hrg.]. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt: Luchterhand 1988. 235 – 266.
- Habermas, Jürgen. „Rückkehr zur Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie?“ In: Merkur. Bd. 439/440. 1985. 898ff.
- Habermas, Jürgen. Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- Habermas, Jürgen. „Was heißt Universalpragmatik?“ In: Apel, Karl-Otto [Hrg.]. Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982. 174-273.
- Habermas, Jürgen. Kleine Politische Schriften I-IV. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
- Habermas, Jürgen. „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes«.“ In: Ders. Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979. 9-47.
- Habermas, Jürgen. „Technik und Wissenschaft als Ideologie“. In: Ders. Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979. 9-47.
- Habermas, Jürgen. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
- Habermas, Jürgen. „Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen.“ In: Ders. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976. 9 – 48.
- Habermas, Jürgen. „Moralentwicklung und Ich-Identität.“ In: Ders. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976. 63 – 91.
- Habermas, Jürgen. „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?“ In: Ders. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976. 92 – 126.
- Habermas, Jürgen. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.
- Hare, John E. „Naturalism and morality.“ In: Craig, William Lane; Moreland, J. P. [Hrg.]. Naturalism. A critical analysis. London: Routledge. 189-211.

- Hartman, Dirk; Lange, Rainer. „Ist der erkenntnistheoretische Naturalismus gescheitert?“ In: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 128 – 143.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986ff.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Jenaer Systementwürfe I-III. Hamburg: Meiner 1982ff..
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Sämtliche Werke. Hrg. Hermann Glockner. Stuttgart: Frommanns 1956ff.
- Heidegger, Martin. Was ist Metaphysik? Frankfurt am Main: Klostermann 1949.
- Heimsoeth, Heinz. „Kant und Plato.“ In: Kant-Studien 56. Heft 1. 1965. 349-372.
- Hansen, Frank-Peter. G.W.F. Hegel: ›Phänomenologie des Geistes‹. Paderborn; München u.a.: Schöningh UTB 1994.
- Heider, Placidus Bernhard. Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit. München: Alber 1999.
- Henrich, Daniel C. „Vom Sehen zum Sprechen – vom Beobachten zum Reden. Anmerkungen zum Identitätsbegriff bei Jürgen Habermas.“ In: Hofmann, Wilhelm; Lesske, Franz [Hrg.] Politische Identität – visuell. Münster: LIT 2005. 27-42.
- Henrich, Dieter; Horstmann, Peter [Hrsg.]. Metaphysik nach Kant? Stuttgart: Klett-Cotta 1988.
- Förster, Eckhart. Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch. S. 123-136.
- Tuschling, Burkhard. Fortschritte der Metaphysik von Kant zu Hegel? S. 221-247.
- Henrich, Dieter. Was ist Metaphysik – was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.
- Henrich, Dieter [Hrg.]. Kant oder Hegel. Stuttgart: Clett-Kotta 1983.
- Henrich, Dieter. Fluchtlinien. Philosophische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.
- Henrich, Dieter; Düsing, Klaus [Hrsg.]. Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling. Bonn: Bouvier 1980.
- Henrich, Dieter. „Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie.“ In: Bubner, Rüdiger u.a. [Hrg.] Hermeneutik und Dialektik (Gadamer-Festschrift). Tübingen: Mohr 1970. 257-284
- Henrich, Dieter. Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt am Main: Klostermann 1967.

- Herder, Johann Gottfried, Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Hrg. Hans Dietrich Irmischer. Stuttgart: Reclam 2001.
- Hintikka, Jaakko. „Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?“ In: The Philosophical Review. Heft 72. 1961. 3-32
- Honneth, Axel. „Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne.“ In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 2. 1994. 195-220.
- Honneth, Axel. „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung.“ In: Honneth, Axel. Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. 28 – 48.
- Honneth, Axel. Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Honneth, Axel. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Honneth, Axel. Leiden an Unbestimmtheit. Hegels Rechtsphilosophie als Theorie der Gerechtigkeit. Stuttgart: Reclam 2001.
- Honneth, Axel. Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Hoppe, Hansgeorg. „Ethische Positionen im Vergleich: Utilitarismus (Hare) – Vertragstheorie (Rawls) – Diskursethik (Habermas/Apel).“ In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50. 1992. 503-512.
- Horkheimer, Max. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. (Gesammelte Schriften Band 6). Frankfurt am Main: Fischer 1991.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M.: Fischer 1988.
- Horster, Detlef . Habermas zur Einführung. Hamburg: Junius 1995.
- Horster, Detlef. Jürgen Habermas. Stuttgart: Metzler 1991.
- Horstmann, Rolf-Peter. „Kant und der »Standpunkt der Sittlichkeit«. Zur Destruktion der Kantischen Philosophie durch Hegel.“ In: Revue International de Philosophie. Bd. 4. 1999. 567-582.
- Husserl, Edmund. Gesammelte Schriften. Hrg. E. Ströker. Hamburg: Meiner 1992.
- Irritz, Gerd. Moral und Methode: die Struktur in Kants Moralphilosophie und die Diskursethik. Baden-Baden: Nomos 1994.

- Janich, Peter. „Szientismus und Naturalismus. Irrwege der Naturwissenschaften als philosophisches Programm?“ In: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 289 – 309.
- Jánoska, Georg. „Zum Begriff der Metaphysik: Aristoteles und das Metaphysische.“ In: Kant-Studien 57. 1966. 61-71.
- Joas, Hans. Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Kant, Immanuel. Kants Werke. Akademie Ausgabe. Berlin: de Gruyter 1968.
- Kaulbach, Friedrich. Einführung in die Metaphysik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991.
- Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert. „Naturalismus.“ In: Dies. [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 7 – 45.
- Keil, Geert. „Naturalismus und Intentionalität.“ In: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 187 – 205.
- Kemmerling, Andreas. „Selbsterkenntnis als ein Test für den naturalistischen Repräsentationalismus.“ In: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 226 – 249.
- Kirchner, Friedrich [Hrg.]. Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe. Leipzig: Dürr'sche Buchhandlung 1907.
- Kohlberg, Lawrence. Die Psychologie der Moralentwicklung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995.
- Kondylis, Panajotis. Die neuzeitliche Metaphysikkritik. Stuttgart: Klett-Cotta 1990.
- Koppelberg, Dirk. „Was ist Naturalismus in der gegenwärtigen Philosophie?“ In: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 68 – 92.
- Kornblith, Hilary. „Naturalism: Both Metaphysical and Epistemological.“ In: French, Peter A. u.a. [Hrg.]. Midwest Studies in Philosophy Volume XIX. Philosophical Naturalism. Indiana: Notre Dame 1995. 39-52.
- Krämer, Sybille; Ekkehard, König [Hrg.]. Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen? Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Kühn, Manfred. Kant. A Biography. Cambridge: Cambridge University Press 2002.

- deutsch: Kühn, Manfred. Kant. Eine Biographie. Übersetzt von Martin Pfeiffer. München: Ch. Beck 2003.

Kuhlmann, Wolfgang. „Moralität und Sittlichkeit. Ist die Idee einer letztbegründeten Ethik überhaupt sinnvoll?“ In: Kuhlmann, Wolfgang [Hrg.]. Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986. 194-216.

Kripke, Saul A. Naming and Necessity. Harvard: University Press 2005.

Lenk, Hans. „Philosophische Logikbegründung und Rationaler Kritizismus.“ In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 24. 1970. 183-205.

Love, Nancy S. „What's left of Marx?“ In: White, Stephen K. [Hrg.]. The Cambridge Companion to Habermas. Cambridge: University Press 1995. 46 – 66.

Löwenich, Friedhelm. „Modernisierung des Idealismus. Die Aktualisierung von Hegels Kantkritik in Habermas' kritischer Gesellschaftstheorie.“ In: Hegel-Studien. Bd. 25. 1997. 119-128.

Lumer, Christoph. „Habermas' Diskursethik.“ In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 51. 1997. 42-64.

Mahner, Martin. „NR Stichwort: Emergenz.“ In: Naturwissenschaftliche Rundschau. Bd. 54. 2001. 561-562.

Mahner, Martin; Bunge, Mario. Philosophische Grundlagen der Biologie. Berlin: Springer 2000.

MacIntyre, Alasdair. Der Verlust der Tugend: zur moralischen Krise der Gegenwart. New York: Campus 1987.

Makkreel, Rudolf. „Zweckmäßigkeit in der Geschichte. Ihr Status bei Kant, Hegel, Dilthey und Habermas.“ In: Archiv für Begriffsgeschichte. 1996. Bd. 39, 255-268.

Mansfeld, Jaap. Die Vorsokratiker I+II. Stuttgart: Reclam 1983.

McCarthy, Thomas. Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.

McCarthy, Thomas. „Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas.“ In: Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy. Bd. 105. 1994. 44-63.

Mead, George Herbert. „Die Definition des Psychischen.“ In: Joas, Hans [Hrg.], G. H. Mead, Gesammelte Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980. Bd. 1. 83-148.

- Mead, George Herbert. Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviosrist. Chicago: University of Chicago Press 1967.
- Mead, George Herbert. Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.
- Mead, George Herbert. "Emergence and Identity." In: Arthur E. Murphy [Hg.]. Mead. The Philosophy of the Present. La Salle: Open Court 1932. 32-46.
- Mertens, Thomas. "Cosmopolitanism and Citizenship: Kant Against Habermas." In: European Journal Of Philosophy, Vol. 4. 1996. 328-347.
- Moore, George E.. Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press 1993.
- Müller-Doohm, Stefan [Hrg.]. Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit »Erkenntnis und Interesse«. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.
- Nikulin, Dimitri. Metaphysik und Ethik. Theoretische und praktische Philosophie in Antike und Neuzeit. München: C.H. Beck 1996.
- Niquet, Marcel. Transzendente Argumente. Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszendentalisierung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.
- Nussbaum, Martha C.. Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben. Wien: Passagen 2000.
- Oelmüller, Willi [Hrsg.]. Transzendentalphilosophische Normenbegründungen. Bd. 1. Paderborn: Schöningh 1978.
- Paimann, Rebecca. Formale Strukturen der Subjektivität: Egologische Grundlagen des System der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl. Hamburg: Meiner 2002.
- Patzig, Günther. „Aufklärung durch Vernunft. Ist das Projekt der Moderne gescheitert?“ In: Patzig, Günther; Birnbacher, Dieter; Zimmerli, Ch. Walter. Die Rationalität der Moral. Bamberg: Fränkischer Tag. 1996. 17-38.
- Patzig, Günther. „Moralische Motivation.“ In: Patzig, Günther; Birnbacher, Dieter; Zimmerli, Ch. Walter. Die Rationalität der Moral. Bamberg: Fränkischer Tag 1996. 39-55.
- Patzig, Günther. Ethik ohne Metaphysik. Göttingen: Vandenhoeck&Rupprecht 1983.
- Pelz, Heidrun. Linguistik: eine Einführung. Hamburg: Hoffmann und Campe 1996.
- Platon.
- Zitiert nach Stephanus-Paginierung: Heinrich Stephanus (Paris 1578).
- Abkürzungen der Werke Platons:
Phdr. Phaidros
Pol. Politea

Wolf, Ursula [Hrg.]. Platon. Sämtliche Werke in 3 Bänden. Nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Hamburg: Rowohlt 2002.

Popper, Karl. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 1+2. Tübingen: Mohr 2003.

Popper, Karl. „Die Logik der Sozialwissenschaften.“ In: Adorno, Theodor W. u.a. [Hrg.]. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt: Luchterhand 1988. 103 – 124.

Quine, Willard von Orman. „Naturalismus – oder: Nicht über seine Verhältnisse leben.“ In: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 113 – 128.

Quine, Willard Van Orman. Word and Object. Cambridge: MIT Press 1996.

Quine, Willard Van Orman. Theories and Things. New York: Belknap 1986.

Quine, Willard van Orman. „On the Nature of Moral Values.“ In: Quine, Willard Van Orman. Theories and Things. New York: Belknap 1986. 55 – 66.

Rawls, John. Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.

Reiner, Hans. „Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik.“ In: Zeitschrift für Philosophische Forschung. Bd. 8. 1954. 210-237.

Reese-Schäfer, Walter. Jürgen Habermas. Frankfurt a.M.; New York: Campus 1994.

Richard, Rorty. Contingency, irony, and solidarity. Cambridge: Cambridge University Press 1989.

Roderick, Rick. Habermas und das Problem der Rationalität. Eine Werkmonographie. Hamburg: Argument 1989.

Rorty, Richard. Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

Rorty, Richard. „Verificationism and Transcendental Arguments.“ In: Noûs. Vol. 5. 1971. 3-14.

Rorty, Richard. Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart: Reclam 1995.

Rorty, Richard. „Die moderne analytische Philosophie aus pragmatischer Sicht.“ In: Sandbothe, Mike [Hrg.]. Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle

Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie.
Weilerswist: Velbrück 2000. 78-95.

Rorty, Richard. „Response to Habermas.“ In: Brandom, Robert. Rorty and his Critics. Oxford: Blackwell 2000. 56-64.

Ryle, Gilbert. Der Begriff des Geistes. Ditzingen: Reclam 1969.

Sandbothe, Mike. „Die pragmatische Wende des *linguistic turn*.“ In: Sandbothe, Mike [Hrg.]. Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie. Weilerswist: Velbrück 2000. 96-126.

Schmidt, Friedrich W. „Hegel in der Kritischen Theorie der ›Frankfurter Schule‹.“ In: Negt, Oskar [Hrg.]. Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970. 17-57.

Schnädelbach, Herbert. Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.

Schnädelbach, Herbert. „Was ist Neoaristotelismus?“ In: Kuhlmann, Wolfgang [Hrg.]. Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 1986. 39-62.

Schnädelbach, Herbert. „Philosophie“. In: Martens, Ekkehard; Schnädelbach, Herbert [Hrg.] Grundkurs Philosophie. Hamburg: Rowohlt 1985. 46-76.

Schnädelbach, Herbert. Philosophie in Deutschland von 1831 – 1933. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.

Schönrich, Gerhard. Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.

Schönrich, Gerhard. Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas. Strukturen der Lebenswelt. Tübingen: UTB 2003.

Schütz, Alfred. Theorie der Lebenswelt. 2 Bd. Konstanz: UVK 2003.

Searle, John R. Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

Searle, John R. Speech acts: an essay in the philosophy of language. Cambridge: Univ. Press 1970.

Siep, Ludwig. Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

- Siep, Ludwig. Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg: Alber 1979.
- Siep, Ludwig. „Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften.“ In: Hegel-Studien 9. 1974. 155-207
- Simons, Peter. „Naturalismus, Geist und Undurchsichtigkeit.“ In: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 205 – 225.
- Sölter, Arpad A. Moderne und Kulturkritik Jürgen Habermas und das Erbe der Kritischen Theorie. Bonn: Bouvier 1996.
- Steinvorth, Ulrich. „Macht oder Metaphysik.“ In: Analyse & Kritik. Zeitschrift für Sozialwissenschaften. Heft 2. 1990. 155-169.
- Stephan, Achim. Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation. Dresden: Dresden University Press 1999.
- Stich, Stephen. „Puritanischer Naturalismus.“ In: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 92 – 112.
- Strawson, Peter F. Freedom and Resentment. London: Methuen 1974.
- Tetens, Holm. „Der gemäßigte Naturalismus der Wissenschaften.“ In: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 273 – 289.
- Toulmin, Stephen E. An Examination of the Place of Ethics. Cambridge: Cambridge University Press 1968.
- Tugendhat, Ernst. „Die Diskursethik.“ In: Tugendhat, Ernst. Vorlesungen über die Ethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993. 161-176.
- Tugendhat, Ernst; Wolf, Ursula. Logisch-Semantische Propädeutik. Ditzigen: Reclam 1989.
- Tugendhat, Ernst. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
- Tugendhat, Ernst. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.
- Vlastos, Gregory. „Degrees of Reality.“ In: Vlastos, Gregory. Platonic Studies. Princeton: Princeton University Press 1973.
- Vollmer, Gerhard. „Was ist Naturalismus?“ In: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert [Hrg.]. Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 46 – 67.

- Vollmer, Gerhard. „Das Ganze und seine Teile. Holismus, Emergenz, Erklärung und Reduktion.“ In: Deppert, W. [Hrg.]. Wissenschaftstheorien in der Medizin. Berlin: de Gruyter 1992. 183-223.
- Voßkuhler, Friedrich. Der Idealismus als Metaphysik der Moderne: Studien zur Selbstreflexion und Aufhebung der Metaphysik bei Höderlin, Hegel, Schelling, Marx und Heidegger. Würzburg: Königshausen und Neumann 1996.
- Walls, W. H. „Kant and Metaphysics.“ In: Kant-Studien 67. 1976. 372-384.
- Weber, Max. Wirtschaft und Gesellschaft. Neu Isenburg: Melzer 2005.
- Weber, Max. Die protestantische Ethik. Bd. 1+2. Gütersloh: GTB 1991.
- Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1+2. Tübingen: Mohr 1988.
- Wellmer, Albrecht. Sprachphilosophie. Eine Vorlesung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.
- Wellmer, Albrecht. Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.
- Wenzel, Uwe Justus [Hrg.]. Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie. Frankfurt am Main: Fischer 1999.
- White, Stephen K. [Hrg.]. The Cambridge Companion to Habermas. Cambridge: University Press 1995.
- Wieland, Wolfgang. „Verantwortungsethik als Spielart des Utilitarismus.“ In: Akademie-Journal. Bd. 1. 1998. S. 37-40.
- Wingert, Lutz. Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektiven Moralkonzeption. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.
- Wittgenstein, Ludwig. Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995. 225ff.
- Götze, Martin u.a. [Hrg.]. Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendentalphilosophischer Argumentation. Festschrift für Albert Mues zum 60. Geburtstag. Würzburg: Königshausen und Neumann 1998.
- Zimmerli, Walter Ch. „Transzendente Argumente oder: Die Frage nach der Philosophie als Frage nach dem Philosophieren.“ In: Götze, Martin u.a. [Hrg.]. Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendentalphilosophischer Argumentation. Festschrift für Albert Mues zum 60. Geburtstag. Würzburg: Königshausen und Neumann 1998. 119 – 135.

Zimmerli, Walter Ch. „Jürgen Habermas: Auf der Suche nach der Identität von Theorie und Praxis.“ In: Josef Speck [Hrg.]. Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV. Weber, Buber, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 223-270.